7.10.90

Library of the Theological Seminary,

PRINCETON, N. J.

Division BS1196

Section .5.T2K2

Number V.3-4

Shelf

# Die mosaische Stiftshütte

als

# Abbild des Himmels

in den acht Seligpreisungen

nach den vier Gesetzen des Sabbath- und Jubeljahres

dargelegt

von

G. Karch.

Dritter Theil: Der Altar des Vorhofs und das Heilige der Hütte, umschrieben in den vier ersten Seligpreisungen.

Druck von F. X. Bucher Buchhandlung Würzburg.
1876.

# Die

# moslimische Sittenlehre

## des

# Imâm Abû Hâmid

in den drei Sprachformen

und in den Lehren der Schafeiten und Hanefiten

vorgetragen

von

**G. Jahn.**

# Vorwort

## zum III. Theil.

### Ueber den Schmuck der Stadt Gottes nach Tugend und Lohn in den Seligkeiten.

Der hl. Johannes sah einst im Geiste die hl. Stadt, das neue Jerusalem, herabsteigen von Gott aus dem Himmel, zubereitet, wie eine Braut für den Bräutigam geschmückt ist. Eine Stimme vom Throne sprach: „Siehe die Hütte Gottes bei den Menschen, er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und er, Gott selbst mit ihnen, wird ihr Gott sein." Apokl. 21, 2. Weiterhin V. 10 u. ff. „zeigte ihm ein Engel die Braut des Lammes." „Er führte ihn im Geiste auf einen großen hl. Berg, und zeigte ihm die hl. Stadt Jerusalem, welche von Gott aus dem Himmel kommt; sie hatte die Klarheit Gottes, und ihr Lichtglanz war gleich einem köstlichen Stein, wie Jaspisstein, wie Crystall." V. 18 heißt es nochmals: Der Bau ihrer Mauer war aus Jaspis; die Stadt war reines Gold gleich reinem Glase." Sodann heißt es: „Die Grundsteine waren mit allerlei Edelsteinen geschmückt"; als solche werden 12 genannt: Jaspis, Saphir, Chalcedon, Smaragd, Sardonix, Beryll, Topas, Chrysopas, Hyacinth und Amethyst." „Jegliches der 12 Thore an der Mauer be-

stand aus einer Perle." „Ihr Tempel ist der Herr, der allmächtige Gott und das Lamm." Statt Sonne und Mond erleuchtet sie die Herrlichkeit Gottes; ihre Leuchte ist das Lamm." „Nichts Unreines kann in die Stadt eingehen." „Völker und Könige werden in ihrem Lichte wandeln." Diese erhabene Stelle der hl. Schrift ist abgesehen von anderen vereinzelten Anspielungen auch mit dem Gebete des alten Tobias zu vergleichen, wenn er als Gefangener in Ninive sich den Wiederaufbau der bestraften Stadt Gottes wünschet und zum Schlusse sagt: „Meine Seele lobe den Herrn; denn Gott hat Jerusalem, seine Stadt aus allen ihren Trübsalen errettet. Selig werde ich sein, wenn von meinem Samen jemand übrig bleibt, um die Herrlichkeit Jerusalems zu schauen. Seine Pforten werden gebaut aus Saphir und Smaragd, und seine Mauer ringsum aus kostbarem Steine. Mit weißem, reinen Steine werden alle seine Straßen gepflastert und Alleluja wird auf ihren Gassen gesungen werden. Gebendeit sei der Herr, der sie erhöhet hat." Eine solche Sprache erklärt sich nun einmal schon aus den Analogien zu dem phantastischem Schmucke, der an den Tempeln, Pallästen und Hauptstädten des alten Morgenlands gerühmt wird und wovon das heutige Indien noch Zeugniß giebt — siehe Bähr's Symb. I, 29 6 u. ff. und die zoroast. Grotten, wovon ich hier eine Probe habe, s. meine Beschrb. des k. Hofgartens. Aber schon der Schmuck des hohen Priesters, der auf den Schultern und an dem Urim die Namen von Israel's Stämmen auf Edelsteinen trug, sowie der Glanz des alten Tempels nach innen und außen, sowie die Herrlichkeit Gottes, die in ihm wohnte, das Alles erklärt uns, wie die Frömmigkeit heil. Seelen sich den Ort des Heiligthums des Herrn und seine Stadt ganz Gottes würdig und beseligend vorstellte.

So rechtfertigt es sich denn auch recht wohl, hier

Einiges über diese sinnvollen Schilderungen im Vergleiche zu den Seligkeiten des Herrn zu sprechen; auch so erhält man einen neuen und vollständigeren Begriff von der Schönheit und der Erhabenheit der Seligkeiten des göttlichen Lehrers. Er zeigte in ihnen beim Beginn seines Lehramtes seinen Gläubigen die Kirche Gottes nach ihrer himmlischen Aufgabe in demselben herrlichen Schmucke, in welchem er sie seinem Lieblingsjünger für das Ende der Zeiten durch einen Engel erblicken ließ. Davon, daß einst der Herr auch über den größten Theil von Jerusalems Bewohnern weinte, weil es die Propheten steinigte und den Herrn verkannte und kreuzigte; von Allem, was die Propheten über seine Sünden und verdiente Strafgerichte bemerken, z. B. wenn Sophonias die Verehrer dieses Heiligthums miktasch als Bewohner eines Mörsers maktesch zerstoßen läßt, 1, 11 und wie bei den Propheten öfter Jerusalem bald im Dunkel, bald wieder im Glanze des Herrn erscheint z. B. Soph. 3, 1 und 3, 14, gerade wie der Herr neben den „Selig" seinen Weheruf ergehen läßt, davon sei nicht weiter die Rede. Die prophetischen Schilderungen beziehen sich eben gewöhnlich auf den nationalen Mittelpunkt; Jerusalem ist ja Gottes Augapfel, seine Erwählte; und wenn er es schlägt, erhebt er es wieder Mich. 7, 8; Amos 9, 8; 70 2 und 3; Dan. 12; es heißt selbst bei Ez. 48: „Jehova — Schamma" (Gott ist dort). Frohlocken soll man ewiglich über das, was der Herr thut; er schaffet Jerusalem zum Jubel und sein Volk zur Freude; Is. 65, 18; 66, 12.

Am Ende des 1. Thl. ward nun schon des Redeschmuckes gedacht, der in ästhetischer Hinsicht an diesen Orakelworten des Herrn bemerkbar ist und zwar nicht durch Analogien, sondern in Wirklichkeit. Wir erwähnten das Paradoxe wegen des Abweichenden in der Lebensanschauung, das Lyrische in den Gedanken, den hebr. Parallelismus in den Satzgliedern, das Symmetrische in

der gleichen Satzstellung, das Gegensätzliche nach den Ständen, das Großartige im Bezuge zur messianischen Sabbathzeit, das Musikalische in der Oktave, die finsteren Schlagschatten in dem Wehe genüber dem Lichte der Verklärten, die Hebung und Senkung der Sprüche u. dgl.

Am Ende des 4. Thl. wird auch im Vergleiche zu Salomon's Tempel unter anderem der hl. Lieder gedacht werden, auf welche der Herr gleichsam mit den Worten: Freuet euch und frohlocket! uns gewisserwassen selbst hinführet. Wir erinnern hiezu dort an die stereotypen Lieder von Gottes Barmherzigkeit (confitemini), an das Jungfrauenlied, das nicht alle singen können, an das Siegeslied, wie sie in der Apocl. theilweise uns begegnen gleich manchen Gesängen im A. B. Alles einzelnen Seligkeiten genüber.

Hier haben wir nur zunächst die sinnigen Vergleichungspunkte zu den Schönheiten hervorzuheben, mit welchen in der hl. Schrift, wie wir erwähnten, so ausdrücklich die Stadt Gottes geschmückt erscheint. Diese Stadt Gottes, Jerusalem, bietet eben schon nach ihrem Namen und nach der Anlage, wie zunächst nach ihrer Bestimmung einige günstige Momente zum Vergleiche dar. Gesenius leitet das Wort von Jeru = Leute = Wohnung und von Salem s. v. a. Friede, Heil und Vollendung ab. Die Auserwählten nach dem Worte des Herrn in den Seligkeiten, was sind nun sie anders als das himmlische Jerusalem? was anders als Leute, denen der Friede Gottes als Erbe und Antheil zugekommen ist. Die Stadt war ferner anfangs um die Burg auf Sion herum angebaut und entwickelte sich später in eine Ober- und Unterstadt, ἡ ἄνω und ἡ κάτω πόλις, hebr. die eine (erste) und die andere (עִיר מִשְׁנֶה) Stadt bei Nehemias, bei Josephus und sonst. Diese Momente lassen von selbst jeden an den Vorhof als Umgebung des Tempels und an die beiden Theile des Zeltes denken. Aber die Hauptsache liegt in dem Be-

rufe der Stadt, daß sie Gottes Wohnung in der Mitte habe; und weil nun die Seligkeiten das heil. Haus Gottes, die Kirche des Herrn d. i. die lebendigen Bausteine vom Tempel Gottes, erbaut im hl. Geiste, uns vorführen, und die Erwählten von allen Ständen unter Hohen und Niederen dazu gehören, so haben wir fürwahr in Christus einen Oholiab d. i. Urheber des Zeltes, wir ehren in seiner Weisheit einen k. Salomon als Baumeister dieses Tempels, der um soviel höher steht, als Menschen über Steine hervorragen, und wären Steine und Holz auch das Beste in ihrer Art. Sein Jerusalem, seine ideale Stadt ist an Bedeutung und Pracht und Größe von keiner der berühmtesten Städte der alten und neuer Zeit übertroffen, sie umfaßt ja alle Menschen und alle Stände und schließt aus allen Schmutz und Wust, der in der Welt sich in großen Städten sammelt; sie besitzt die Güter des Himmels mit denen der Erde; sie macht die Armen alle reich, die Betrübten alle fröhlich, die Niedrigen alle zu Kindern des Allerhöchsten; und wenn man Jerusalem einst schon als den geistigen Mittelpunkt auf Erden ansah, so hat sich dieses in der Kirche Gottes erst vollkommen gezeigt; und nur ihr ist es zu danken, wenn Europa den Völkern aller Erdtheile an Macht und Cultur zur Zeit voransteht, obgleich es diesen gegenüber so klein ist und tausend von Jahren später, als Indien in Asien und Aegypten in Afrika, sich geistig zu entwickeln begann.

Gehen wir nun aber auf die Sache ein, um Jerusalems himmlische Zierde, wie die hl. Schrift uns rühmt, näher zu betrachten. Hier haben wir zuerst jedenfalls im Allgemeinen, das Glänzende und Kostbarste in den Augen der Menschen, nämlich die Edelsteine und Metalle mit unsren Seligkeiten zu vergleichen. In diesen glänzt der Schmuck und die Klarheit Gottes, mit welcher die Stadt Gottes nach den hl. Büchern ausgestattet ist. — Was

aber die Leuchte am menschlichen Körper, das seelenvolle Auge, was die Leuchten am Himmel, die glänzenden Gestirne, was die Leuchte an den Pflanzen auf Berg und Thal, die farbenreichen Blüthen bedeuten, das sind die glänzenden Edelsteine und Metalle auf dem dunklen Grunde der Erde, und wie sie sich zu unsres Herrn Seligkeiten verhalten, das kann man nicht genug bewundern. Ein Schriftforscher schreibt darüber nach Allioli zu Ap. l. c.: „Edelstein ist ein schönes Sinnbild. Sie sind dauernder als Kiesel und Metalle. Sie trotzen der Zeit, diesem Einen Zwingherrn im Zeitlichen; sie nehmen wenig Platz ein im Raume. Sie tränken sich mit dem Geistigsten aller leblosen Dinge, dem Lichte, und strömen es in glänzenden Farben aus. Ein Bild vollendeter Seelen, die sich tränken mit dem Lichte der ewigen Wahrheit, die erglühen an der ewigen Liebe". Nach dieser trefflichen Stelle wird also ob dieses Schmuckes der Stadt Gottes an den Edelsteinen gerühmt ihre unbezwingbare Härte und diese ist z. B. beim Diamanten so groß, daß ihn die beste englische Feile nicht leicht ritzen kann. Und solche Felsennatur haben eben auch die Seliggepriesenen des Herrn im Glauben an Gott, so daß sie nicht Hunger und Blöße, nicht Tod und Verfolgung von der Liebe zum Herrn trennen kann. Sünder aber sind gegen solche den Talksteinen gleich, die sich in der Hand wie Pulver und Gyps zerreiben lassen; sie sind Weichsteine und von den Wassern der Welt her ausgehöhlten Tuffsteinen gleich. Obige Stelle rühmt aber auch den Reflex des Lichtes an den Edelhartsteinen und den besseren Metallen und vergleicht dieses mit den Seelen, welche das Licht höherer Wahrheit in sich aufnehmen und die dadurch von der Liebe zu Gott erglühen; und was ist richtiger, als dieses? und was ist Schöneres zu finden, als solche Seelenzustände? Die erlesenen Steine am Himmelsdome unserer Seligkeit sind nämlich als Aus-

erwählte und Selige ins Reich des ewigen, göttlichen Lichtes versetzt; in ihnen spiegelte sich die höhere Sonne, die Sonne der Gerechtigkeit; das Opferfeuer auf dem Altare der Liebe Gottes versetzte sie in hl. Gluth; das Gold ihrer edlen Seelen strahlte im Glanze der Heiligkeit. Zu diesen zwei Vergleichungspunkten fügt dann Allioli noch hinzu: „Wie sich das Licht in verschiedenen Farben bricht, so der Geist der Gnade in verschiedenen Gaben, mit denen die Auserwählten, die Einen so, die Anderen anders, gezieret sind. Wenden wir auch diesen Gedanken auf das Haus Gottes, dessen Zierde mit David jeder so lieb hat, auf die Hütte an, welche Christus zu unsrer Freude so einfach und so sinnreich baute, so stellen auch die einzelnen Volksklassen darin gleichsam nach den zauberischen Farben des Regenbogens eine herrliche Mannigfaltigkeit des Tugendlebens dar. Die Entfaltung seines Glanzes gleicht eben einem prismatischen Glase, in welchem man, wie die Augen das so sehr ergötzt, den Einen Lichtglanz in siebenfachen Lichtstrahlen über alle Gegenstände ausgegossen sieht, und so finden wir im entzückenden Selig des Herrn, das für alle gleichlautet, auch das Licht der Gnade und den Glanz des Verdienstes leuchten über die Hütten der Armen und die Palläste der Reichen mit barmherzigem Gemüthe; es liegt, wie der freundliche Sonnenschein, die Huld Gottes auf den Thronen der Cherubim der Welt und auf dem Arbeitskleide der duldenden Dienerschaft und leuchtet gleich einem schönen Feierkleide. Es scheint hiebei die Gnade tröstend in das Dunkel bekümmerter Herzen und wie ein Lichtstrom erhellt sie das Gemüth fleckenloser Seelen. Und wie die Sonne Wachs schmilzt, aber Thon erhärtet und doch dieselbe bleibt bei verschiedner Wirkung, ebenso erhärtet und festigt der Gesetzkundige seinen Willen an des Herrn Wort, während der Unverständige, der die Augen öffnet für Höheres in der Lehre, vor Wonne zer-

fließt und in den geistigen Genüssen nicht genug am Brode des Lebens sich sättigen kann.

Neben diesen drei beregten Beziehungen kommen aber zum Vergleiche der Edelsteine für die Stadt Gottes noch einige andere sinnvolle Umstände mit gutem Rechte in Betracht. Ich meine z. B. gleich den Umstand, daß die Edelsteine nach dem Zeugnisse der Chemiker ursprünglich nichts sind, als etwas Alltägliches, z. B. Thonerde, Laugensalz (Kali), gemeiner Kiesel und dergl. So hat, nur von den 12 Edelsteinen in der Schrift an bes. Stelle zu reden, der Chrysopras seine herrliche Farbe vom Kalke des Nikelerzes, der Topas der Alten dagegen besteht aus gemeiner Talk- und Kieselerde, der goldgelbe Chrysolisch aus Kiesel und Flußspathsäure, der Beryll enthält gewöhnliches Eisen; der schönste Stein der Welt, der Smaragd, hat sogar seine grüne Farbe vom Chrom (Beryllerde) und ist sonst nur ein werthloser Kiesel; der Amethyst ist deßgleichen nichts anders, als Silex crystallus, und besteht auch aus reinem Kiesel. Der himmelblaue Saphir wie der schön rothe Rubin geben nicht minder bei der chemischen Auflösung nur reine Thonerde als Residuum, obgleich sie an Härte dem Demant, dem unbezwingbaren, (adamas), daher für die Bearbeitung einst unbrauchbaren Stein fast gleichstehen. Auch der braunrothe Hyacinth enthält nur Zirkon- und Kieselerde. So bestehen denn alle Edelsteine aus sehr gewöhnlichen Erdstoffen, ja der Diamant, ihr König, ist sogar nach den Naturforschern, unter denen ich hier Herrn Hofrath Schubert's Werke verglich, nichts als „reine Kohle" und kann man daher die großen Kostbarkeiten der Welt in ihm durch einen großen Brennspiegel in Rauch verduften lassen. Dieses Alles kann man nun bei Zusammenhalt mit den Seligkeiten fürwahr nicht lesen, ohne mit dem Psalmisten zu rufen: Wer ist, wie Gott, der in der Höhe wohnt und das Niedrige ansieht auf Erden? Denn

in den Seligkeiten finden wir ja dasselbe; da geschieht es, daß Gott den Hilflosen von der Erde aufhebt und vom Kothe erhöht den Armen und Niedrigen, um ihn zu setzen zu den Fürsten, zu den Fürsten seiner Heerschaaren im Himmel. Wir sind alle aus dem Staube genommen und die Erde ist Sinnbild von Adam und seiner gefallenen Natur, und wie kommt es, daß der sündhafte oder alte Adam in uns in den neuen sich verwandelt? Es geschieht vor und auf dem Altare Christi durch Armuth im Geiste, und so wird er theilhaftig der göttlichen Natur. Das Altarfeuer der Opfer-Liebe des Herrn äußert also dabei eine elektrische Himmelskraft, gleich dem Elektrum, welches nach den Gelehrten bei den gemeinen Erdarten in natürlicher Weise das Unedle umschaffet, härtet und dem Lichte zuführt. Dabei zieht dann das Sündhafte das Trauergewand ab und schmückt sich mit den „Feierkleidern der Gerechtigkeit und des Heils".

Noch ein anderer Umstand kann für das Allgemeine nicht umgangen werden. Die Ausleger bemerken sämmtlich darüber, daß die Stadt, indem sie ins Gevierte gebaut erscheint, und so lange als breit und hoch ist, einen Kubus bilde. Bei den Platonikern findet man zwar die Kugel und den Kreis als Bild der Vollkommenheit, namentlich im Denken, weßhalb ich hiezu auf dem Portale zu S. Jacob in Regensburg auf die Tonsur hinwies, welche daselbst die drei Glaubensprediger wie absichtlich zeigen bei der Logosgeburt aus Gott (nach Scottus Erig.); allein in der hl. Schrift ist allerdings hiefür der Kubus und das Viereck zu beanspruchen, was Allioli z. B. so oft hervorhebt; siehe I. Th. über die Symbolik der Acht- und Vierzahl an der Hütte. Dieser Umstand ist nun ganz vorzüglich auch für unsren Tempel der Seligkeiten zu beanspruchen; denn sämmtliche Edelhartsteine (gemmae) vom Diamant an bis herab sind krystallisirte Erdgebilde, d. h. sie haben

eine mit 4 oder 6, 8, 12 Flächen versehene Säulenform oder bald so und soviele pyramidale Rautenflächen, gleichwie unsere Salze oder Schneeflocken sich in ganz ähnlicher Weise, diese in der Kälte, jene in der Hitze ausgestalten. Sollte das nun nicht zu beachten sein? Die Edelsteine also, welche die Grundsteine des himml. Jerusalems bilden, sind eben wie diese Stadt mit gleicher Eigenschaft ausgestattet, um als Theile am Bau himmlischer Vollendung eingefügt zu werden. Auch unsre Seligkeiten nun, die ins Gevierte gestellt, die Stadt und das Haus Gottes bilden und umgeben, führen uns in der That auch nur Menschen vor, welche der Kirche, der Säule und Grundveste der Wahrheit, als lebendige, wundervolle Krystalle eingefügt sind; sie sind quadrirt, sie ruhen und liegen fest im Vertrauen auf Gott, vergl. homo quadratus. Das ist die kirchliche und heilige, das die rechte Maurerkunst, welche natürlich die Loge, der Abaddon unserer Zeit, zwar auch zur Aufgabe sich stellt, wenn sie dem Lehrling bei der Aufnahme einen unbehauenen Stein in die Hand giebt, damit er sich bilde und gefügig mache, eine Kunst, die sie, ohne eine wahre Offenbarung anzuerkennen, mittelst der Vernunft nicht besser als die alten Philosophen vollenden kann, die bekanntlich ein Gedankengewirr erzeugten und die guten Reste des inneren Gesetzes auch bei den Heiden zerstörten. Der wahre salomonische Tempel, der Humanitätstempel mit Freiheit von der Sünde, umschlungen von dem Liebesbande der Gleichheit und Brüderlichkeit, steht in der Kirche Christi auf dem Felsengrund des Glaubens. Die Heiligen sind seine Säulen, die kirchlichen Priester und Erzieher aber die Steinmetzen mit geschickter Hand, Christus der Edelstein, die Apostel und Propheten die Fundamente. Die Geradheit des Charakters, welche stets das höchste Ziel des Lebens verfolgt, dieses ist die rechte quadrirte Bildung oder die Gerechtigkeit. Das aber, was

in dieser gerade (hebr. zedek) ist, wird im Gehorsam geschliffen oder eben, und gefügig in der Liebe gemacht, um für das Licht von Oben empfänglich und für den erbaulichen Verkehr in der Welt brauchbar zu werden.

Es heißt aber bei Johannes im Allgemeinen auch, „die Stadt Gottes habe die Klarheit Gottes, ihr Lichtglanz sei gleich einem köstlichen Steine, wie Jaspis und wie Krystall; ihre Mauern seien wie aus Jaspis, und sie wäre reines Gold, gleich reinem Glase." Hier begegnet uns nun noch eine allgemeine Eigenschaft, nämlich die Durchsichtigkeit; diese zeigt sich namentlich am Krystall, (silex crystallus), der meist so hell und durchsichtig ist wie Glas. Man darf also auch diesen Umstand nicht übergehen, wenn wir die Stadt Gottes uns ansehen; er erinnert uns eben, daß die Auserwählten den Verklärten ähnlich sind, die wie ein glühendes Eisen oder eine von der Abendsonne durchleuchtete Wolke die Natur des Lichtes ganz in sich aufgenommen und selbst Licht geworden sind. Bei unsren Seligkeiten tritt aber diese Eigenschaft sehr bestimmt hervor. Denn gleichwie die Armen erst im Geiste sich zu Bürgern des Reiches Gottes umgestalten, so ist ein Gleiches bei allen andren Seligkeiten anzunehmen; denn ohne den rechten Geist führt z. B. die Reue zur Verzweiflung, die Sanftmuth zur Feigheit und Schwäche, die Lernbegier dient nur dem Vorwitz, die Barmherzigkeit dem Stolze, die Reinheit der Bequemlichkeit und Vorsicht, die Friedfertigkeit der Herrschsucht, die Verfolgung der Bosheit des Eigenwillens. Aber auch von den Belohnungen in Gottes Hause her tritt der göttliche Widerschein in die Seelen der Heiligen; da nahet ihnen ja das himmlische Licht des Trostes, göttliche Kraft mit elektrischer Begeisterung giebt Gottes Nähe und Lohn; und die Stadt des Herrn leuchtet und glänzet so wie reines Gold von Ophir in Salomons Tempel, ob der

Herrlichkeit Gottes in ihr. Noch einen anderen Umstand muß ich hier auch der Beachtung empfehlen. Gleichwie Moses lehrt, der Erdstoff sei einst zuerst mit dem Wasser gemischt gewesen, Gott habe dann Festland von dem Wasser und Meere geschieden, so hätte sich also die Erde aus dem Wasser niedergeschlagen, wie der Satz aus schlammiger Fluth, und diese sei dann verhärtet. So ähnlich lehren nun auch die Geognostiker und Physiologen. In der That zeigen auch die Urgebirge wirklich noch Beweisstücke (als Meermuscheln, Korallen) genug, daß einst das Meer über sie dahingeflossen. Wenn die Erdarten durch Niederschlag aus dem Wasser sich bildeten, dann erst aber sich weiter entwickeln konnten bis zu lichtempfänglichen Metallen und Edelsteinen, so zeigt uns dieses auch eine Analogie zu dem Werke Christi, da er die Seinigen aus dem Weltmeere und schlammigen Fluthen herauszieht, in der heil. Taufe reinigt und heiligt, den Menschen mitten auf dem Meere der Welt wie in der Arche Noa bewahrt und allmählich einen Edelstein aus ihm bildet durch die sprühenden Lichtfunken der göttlichen Lehre und Gnade. Wollte man nun auch ins Einzelne eingehen, so dürfte es nicht fehlen, daß sich einzelne Edelsteine in schönste Parallele stellen lassen zu den Seligkeiten. Manche Eigenschaften nämlich und die Farben lassen sich dabei in Betracht nehmen. So möchte es wohl am besten sein, die Barmherzigkeit Gottes mit dem härtesten aller Steine zu vergleichen; denn die Liebe ist eine glühende Kohle und als Gottesliebe läßt sie sich durch kein Wasser auslöschen und besiegt alle Schwierigkeiten, wie es die apostol. Männer und Frauen im Dienste zeigen. Diese Liebe ist auch das Höchste und gleich dem Throne Gottes auf der Kapporeth. Der durchsichtige Krystall scheint am Besten den reinen Herzen zu entsprechen. Denn dieser Stein ist hart und kalt wie ein Kiesel, allein da die

hl. Stadt wie reines Wasser, wie reines Glas leuchtet, so sind reine Herzen auch die scharfsinnigsten in göttlichen Dingen. Und wenn zudem der Krystall gerade in den „sogenannten Krystallkellern der Granitgebirge" gefunden und mit Mühe herausgeschlagen wird, so ist auch das Buch des Zeugnisses in der Lade, das Gesetz, so ein Keller, wo allein ein reines Gemüth die Grundsätze gewinnt, welche dem wankelmüthigen Menschen eine krystallfeste und lichte Verklärung geben. Die Stadt Gottes gleicht aber auch im Allgemeinen dem Jaspis, der schöne Röthung zeigt, obschon er in Aegypten gewöhnlich braun ist. Dieser Stein, der wenig Durchsichtigkeit zeigt, dessen Namen aber eine Futurform ist vom Zeitwort schaphah glatt und kahl machen, durchseigen, oder auch mit schuph zerreiben in gleicher Bildungsform Aehnlichkeit bietet, dieser scheint zu den Betrübten zu passen, weil die allgemeine Beziehung seiner Eigenschaft zur Stadt Gottes auch die allgemeinste Nothwendigkeit, den Weg der Buße verlangt und Sühne im Blut. Der ganz himmelblaue Saphir könnte vielleicht am besten den Armen im Geiste gleichen, da deren Reichthum das Höchste, nur Gott und der Himmel ist. Den hochrothen Sardis könnte man den Friedensstiftern geben; denn dieser fleischrothe Stein, auch Karneol genannt, kann des Lebens Frieden und Freuden andeuten; und da er odam im Hebr. heißt, erinnert sein Namen an Adam, den ersten Beherrscher des Erdkreises. Aus gleichem Grunde eignete sich der Sardonix dahin, weil er aus Onyx, dem Steine von allerlei Edelsteinfarben, und aus Karneol zugleich besteht. Dem Beryll und Smaragd, 2 grünen Steinen, gleichen wohl in vieler Hinsicht diejenigen, die da grünen und zum Leben emporstreben im Hunger nach Gerechtigkeit. Die Verfolgten als Zeugen der Wahrheit gleichen am meisten kostbaren und harten Rubinen, da sie in ihrem Blute mit dem Blute des Herrn sich mischen zur Stärkung

der Schwachen. Den Chalcedon, wenn er als Onyxstein so wie ein Nagel am Finger das Fleisch durchschimmern läßt oder mit Zeichnungen von Moosgeflechte Mochastein heißt, oder gebräunt und schwärzlich aussieht, wem eignet dieser Edelstein besser, als den Sanftmüthigen, die mit der Hand, von der Sonne gebräunt, um Lohn arbeiten, aber in Demuth des Herzens und sanft gleich dem Moose ihren Herrn begegnen? So ähnlich kann man sich im Einzelnen bei diesen Seligkeiten im Vergleiche zu den Edelsteinen der Stadt Gottes die Schönheit und Würde der Tugend sich ansehen. Schenkt man aber einem solchen von der Schrift selbst gegebenen Vergleiche der herrlichen Worte des Herrn, mit denen er sein öffentliches Lehramt eröffnete, nähere Aufmerksamkeit, so kann man sich nicht enthalten, zu rufen wie jener, der vor dem Portale am Baptisterium des Domes in Florenz stand und dann bewundernd sprach: Schöner kann selbst der Eingang zum Himmel nicht sein; und hier stellt sich uns dieser da. Nun hat aber der Heiland neben seinen Seligkeiten auch der Pforten der Hölle gedacht, und die Israeliten haben einst große Sünder nicht blos gesteinigt, sondern auch, wie z. B. im Walde Ephraim, einen Steinhaufen auf deren Gräbern errichtet, wie bei Absolon geschah. Haben wir nun die Seligkeiten mit Edelsteinen verglichen, weil es die Schrift selbst sagt, und steht das Haus der Bösen, die Gottes Wort nicht hören und befolgen, auf Sandgerölle, so dürfte es angezeigt erscheinen, auch das Wehe aus dem Munde des Herrn mit Steinen unedler Art zu vergleichen. Dafür sprechen auch gar manche lehrreiche Eigenschaften von solchen niedrigen Formationen der Erde. Da giebt es z. B. Doppeltspath, in dessen Spiegeln man alles doppelt sieht, z. B. wie die Zornigen die Beleidigungen zu hoch nehmen, Leute die doppelte Bezahlung wollen, zweierlei Herrn dienen.

Da giebt es Leute, wie Speckſteine, die nie verzeihen, wie auch ausgelöſchte Schrift von dieſem Steine auf Glas bei jedem Anhauch wieder hervortritt, ſelbſt wenn man dächte, die Zeit machte Alles vergeſſen; da giebt es Leute, ſchädlich für alle wie der Arſenik aus dem Abgrunde der Erde, Leute, die gleich Habſüchtigen wie Meerſchaum alles Waſſer und Schmutz auffaugen, Leute, die die Welt wie den Bildſtein (calx statuaria) gleich Chineſen zu Götzenbildern gebrauchen, Leute mit Schminkſteinen, um die alten Wangen zu erfriſchen und zu reizen, Leute wie Stinkſteine, die, wenn man ſie anbrennt, in Folge verfaulter und verkohlter Stoffe von früher her einen abſcheulichen Geruch geben (Suillus l.), da giebt es Herzen wie Kieſelſteine und drgl. m. Dieſe und viele anderen Leute machen ſich dann ein Asbeſtkleid für die Hölle; dieſer Stein giebt eben in ſeinen Flachsfaſern unverbrennliche Hembde für Leib und Seele. In ſolche Todtentücher wickelten daher auch einſt die Römer die Leichname, damit ſie dieſelben dann ganz mit Aſche und Knochen in Urnen aufbewahreu konnten. Faſſen wir alſo den Bau von Edelſteinen und das Steingerölle der Böſen zuſammen, ſo hat einſt der Herr wie der ſcheidende Moſes Leben und Tod den Gläubigen am Berge der Seligkeiten vorgelegt und iſt auch bei ſeinen Seligkeiten vielen zum Falle und zur Auferſtehung geſetzt.

Nun dürfte mancher die Frage ſtellen: Wir haben alſo im Worte des Herrn einen Tempel, göttlich ſchön geſchmückt und geformt nach himmliſchem Vorbilde, wie es Moſes und Salomon geſehen; der Herr läßt auf dem Brandopferaltar der Armuth im Geiſte dem Vater im Himmel unſer Gebet als Wohlgeruch in den Gefühlen der tiefſten Verehrung, kindlicher Sehnſucht, heiliger Gelöbniſſe, frommen Verlangens und in Reue und hl. Furcht emporſteigen. Aber hat denn Jeſus, voll Weisheit, voll der Worte des Lebens nicht auch ſeinem heil. Hauſe eine

Gottesdienstordnung gegeben? Von Sabbath zu Sabbath, von Fest zu Fest wurde einst aus Moses und den Propheten die Seele erbaut in Gottes Gesetz und geführt zu den Pforten des Hauses der Ewigkeit. Hat nicht der Herr daran gedacht, für diese Führung der Seele im Geiste der Erbauung und Andacht nach den mancherlei Richtungen im Leben und im Kirchenjahre uns mit seinem Geiste zu dienen? Allerdings läßt sich gar nicht anders denken, als daß Jesus Christus neben dem hl. Opfer zum Andenken seines Todes und Lebens, neben den hl. Sakramenten und den Wunderthaten in den Parabeln und seinen Lehren auch ein beth midrasch, (Haus der Lehre) gegründet, dieses Haus mit dem Altardienst verbunden und es unter den Beistand seines Geistes gestellt habe, indem er die Lehrer mit den Strahlen und den Flammen des Geistes ausrüstete, wie einst bei Moses geschah auf seiner Stirne, und unter Blitz und Donner ihr Ansehen festigte, wie Rauch und Donner die Gesetze auf Sinai als Aussprüche des Ewigen bekräftigte. Doch davon an einem andern Orte.

Veitshöchheim, im Febr. 1876.

**G. Karch.**

# Inhalts-Verzeichniß zum

## III. Theil.


Seite

§ 1. Kurzer Rückblick auf die gewonnenen Resultate in den vorhergehenden Theilen . . . . . 1

§ 2. Erste Seligkeit; Auffassung des Sinnes.

I. Wer sind die Armen im Geiste? . . . . . 5

II. Was will der Beisatz „im Geiste"? . . . . . 41

III. Was bedeutet die Belohnung mit dem Himmelreiche? . . 46

§ 3. Der Brandopferaltar vermittelte im Vorhofe alle Theilnahme an Gott und seinem Reiche . . . . . 50

§ 4. Die Beziehung des Opferkultes oder des Brandopferaltars auf den Begriff der Armuth im Geiste . . . . . 67

§ 5. Fortsetzung; wie das Gebet mit dem Begriff von den Armen im Geiste zusammengehe oder *περὶ τοῦ παππάζειν* (vom Vaterrufe) . . . . . 94

§ 6. Sinn der zweiten Seligpreisung und ihrer Verheißung . . 111

§ 7. Der siebenarmige Leuchter als Bild des Trostes und des göttlichen Geistes, des Tröſters . . . . . 122

§ 8. Die dritte Seligkeit und ihr Lohn . . . . . 169

§ 9. Der Schaubrodtisch stellt im Bilde der Erdengüter und zeitlichen Segens den Himmel dar . . . . . 182

§ 10. Die vierte Seligkeit und deren Verheißung . . . . . 216

§ 11. Der Rauchopferaltar als Bild der himmlischen Sättigung im Wohlgeruch der Gerechtigkeit oder Heiligkeit . . . . . 228

# III. Theil.

## Der Altar im Vorhofe und das Heilige der Hütte, umschrieben in den vier ersten Seligkeiten.

### § 1. Kurzer Rückblick auf das Vorherige als Vorbedingung zum Folgenden.

Wir befinden uns nun in derselben Lage, wie die Logiker, wenn sie Schlüsse bilden. Gleichwie sie aus Ober- und Untersätzen ihre Urtheile ableiten und so zwei Gedankenlinien wie zwei Bendelschnüre in einem Knoten verbinden (weßhalb man auch die Kategorien einst als Punkte an Schnüren darstellte),*) ebenso werden wir den Nachweis über die Analogie der Seligpreisungen des Herrn und der Geräthe des hl. Zeltes wohl am Besten damit anfangen, daß wir uns nochmals die Resultate in beiden vorhergehenden Theilen vergegenwärtigen. Denn ehe wir die einzelnen Bestandtheile als Symbole himmlischer Güter und seliger Gottesgemeinschaft nachweisen, kann es nicht gleichgültig sein, auf die bisher im Allgemeinen über die Hütte und die Seligpreisungen gewonnenen Ueberzeugungen hinzublicken, um theils diese beiden Punkte mit einander zu verbinden, theils die Grundlage der folgenden Beweisführung als zuverlässig zu prüfen. Damit man aber von dieser sicheren Basis Gebrauch machen könne, haben wir rücksichtlich der Hütte vor allem auf die Beweise zurückzusehen, nach welchen sich das Haus des Herrn

*) Siehe meine Erklärung zum Portale der St. Jakobs-Kirche in Regensburg nach Johannes Scotus Erigena.

nothwendiger Weise als Abbild des Himmels erweist, und diese waren kurz zusammengefaßt hauptsächlich folgende:

Sowohl die Schrift des alten wie die des neuen Bundes haben wir in allen Theilen und an vielen Stellen mit durchgängiger Uebereinstimmung anrufen können. Wir sahen zugleich, wie die jüdische Ueberlieferung mittelbar durch ganz getreu nach der Hütte des Herrn gegebene Beschreibungen des Himmels, sowie unmittelbar in den Auslegungen über das Ganze und über die Theile der Hütte den abbildlichen Charakter derselben auf jenseitige und himmlische Dinge bezog. Wir haben hiezu ferner auf die bauliche Beschaffenheit, die Einheit und Zusammengehörigkeit des Heiligen und Allerheiligsten, sowie auf den nothwendigen Anschluß des Vorhofs als Wohnung des Volkes bei Gott hingewiesen, und außerdem gesehen, daß die Farben und die Wahl der Baustoffe mit dieser Auslegung vollkommen übereinstimmmen. Die unverweslichen Stoffe verweisen nämlich ebenso durch ihre Dauerhaftigkeit und den Glanz auf die Ewigkeit und Herrlichkeit des himmlischen Lebens bei Gott, als insbesondere die an der Hütte alles bedeckende blaue Himmelsfarbe den himmlischen Bezug der göttlichen Wohnung, und die weiße Farbe am Vorhof außen, und an dem Zelte innen, die Heiligkeit der Diener Gottes und ihres Herrn beurkundet. Auch schon der eine Umstand, daß sämmtliche Geräthe der Hütte und des Vorhofs beim Transport vorschrifsmäßig mit Himmelblau umhüllt waren und diese Farbe dabei den gemeinsamen Charakter bildet, während doch die anderen Farben nur mit Unterschied und nach der speziellen Deutung eines Geräthes gebraucht werden, schon diese vorschriftsmäßige Behandlung allein überhebt uns jeglichen Zweifels an der Richtigkeit unsrer Anschauung. Nicht sei hier weiterhin nochmals davon die Rede, daß im Grunde alle anderen Auslegungen theilweise unsere Resultate bestätigen, und daß sie bei gegentheiliger Meinung in die auffallendsten Widersprüche gerathen. Nicht gleichgültig kann endlich auch Das für die gegebene Auslegung erscheinen, was wir unserer Beweisführung vorausschickten; daß das alte Heiligthum nämlich eine Wohnung dem Firmamente gleich in Zeltform bildete, woselbst er die Seinigen um sich sammelte und sie heiligte, und daß wir sowohl aus den Namen des Zeltes, „Zelt der Versammlung und Zusammenkunft" oder aus der Bedeutung dieser

Begriffe, als auch aus dem thatsächlichen Zwecke der Wohnung Gottes unsere Anschauung nachwiesen.

Wenden wir nun dieses Ergebniß auf die nachfolgende Aufgabe an, so haben wir dadurch eine feste Grundlage gewonnen, nicht nur die Hütte im Einzelnen in gleichem Sinne auszulegen, sondern wir können auch schon darum im Allgemeinen die acht Seligkeiten als Analogon des alten Stiftzeltes erkennen. Denn wie der hl. Augustin bemerkt, wird der Himmel in den Seligpreisungen nur unter verschiedenen Namen dargestellt, siehe Lapide zu Matth. 5; und ganz deutlich folgt diese Anschauung auch aus den Schlußworten des Herrn; „Freut euch und frohlocket; denn euer Lohn ist groß in dem Himmel". Noch mehr folgt dieß aber aus der ersten und achten Verheißung, wo es heißt: „Denn solchen ist das Himmelreich". Schon dadurch wird nämlich der Blick des Lesers oder Zuhörers in die göttliche und höhere Welt versetzt; und die meisten anderen Verheißungen lassen auch neben dem Vorspiel des Lohnes auf Erden zunächst eine himmlische Beziehung zu. Nur etwa die Verheißung: „Die Sanften werden das Land besitzen", dürfte auf den ersten Anblick widersprechen; es wird sich aber bei der Auslegung an Ort und Stelle zeigen, daß diese Verheißung, ursprünglich vom gelobten Lande in den Psalmen und bei den hl. Schriftstellern gebraucht, später überhaupt und häufig als Bild vom Besitze himmlischer Güter gebraucht wird. Außerdem trägt unser Schriftstück an der Spitze der Bergrede auch durchaus einen Charakter an sich, wie er den biblischen Namen von der Stiftshütte insgemein entspricht. Wenn dieses „Zelt der Zusammenkunft" heißt, und dieser Name zunächst die Zusammenkunft Gottes mit uns und der Auserlesenen mit ihm andeutet, so spricht auch diese Centralstelle christlicher Hoffnung von der Zusammenkunft der Seligen und Frommen mit Gott und zwar insofern, als es die Bestimmung des Himmels mit sich bringt, uns ins Haus des Herrn aufzunehmen, uns zu Gästen an seinem Mahle zu machen, uns in den Schooß seiner Huld zu setzen und seiner Anschauung von Angesicht gewürdigt zu werden. Das Stiftszelt heißt ferner „das Heiligthum", Zelt des Heiligthums; und was anders treffen wir in den Seligkeiten, als Heilige in ihrer Vollendung, Heilige wohnend beim Heiligen? Was enthalten die Tugenden derselben ferner

anders, als die einzelnen Grundzüge der Gerechtigkeit des Reiches Gottes? und geben die Verheißungen nicht den Trost der Versöhnung und die Freude im Genusse der erworbenen Gerechtigkeit, gleich den Geräthen der Hütte, deren gnadenvolle Bedeutsamkeit im gottesdienstlichen Kulte vorgestellt ward? Insofern also stimmt der Charakter dieser Bibelstelle vollkommen zu der symbolischen Bedeutung des hl. Zeltes, und ist deßhalb nicht zu verwundern, wie die Ausleger bisweilen ohne alle Kenntniß dieser Beziehung doch zu einer ganz entsprechenden Auffassung gelangten. So deuteten Einige die Stiftshütte auf den Tempel Gottes im Menschen, und verglichen hiebei die drei ascetischen Stufen der Reinigung, Erleuchtung und Einigung, wie wir dieß im zweiten Theile bei Würdigung der Auslegungen und der typischen Beziehung des mosaischen Zeltes erwähnten. Dagegen finden wir aber auch andere Ausleger, welche die nämliche ascetische Anschauung auf die organische Entwicklung der Seligkeiten gründeten, ohne Vergleich zu einem Tempel.

Außer diesen Resultaten, welche zunächst vom Wesen und der Form des alten Heiligthums entlehnt sind, haben wir zur allgemeinen Begründung unseres Beweises auch noch auf Einiges vom Inhalt des ersten Theiles dieser Schrift kurz hinzusehen. Die Seligkeiten könnten nämlich unmöglich die biblische Symbolik der Hütte sein, wenn sie nicht ein oratorisches Ganze der Hütte ausmachten. Deßhalb haben wir daselbst gesehen, daß man sie von jeher durchaus als ein zusammengehöriges Produkt göttlicher Lehrweisheit ansah und sie in allen praktischen Schriften gleich dem Dekaloge, dem Gebete des Herrn und dem Symbolum als ein logisches Ganze ansah und behandelte. Unsere Schriftstelle würde ferner die Wohnung des Herrn nicht füglich abschildern, wenn das Volk Gottes darin etwa nach einem zufälligen, äußeren und rein menschlichem Principe geordnet wäre. Allein wir stehen bei vorliegender idealer Gliederung der Gemeinde der Heiligen durchaus auf einem sittlichen und dem himmlischen Leben entsprechenden Grunde, wir sehen, daß der Herr die religiös-geheiligte Idee des Sabbath- und Jobeljahres anwandte, um die Gemeinschaft der Heiligen zu kennzeichnen. Das Volk Gottes wird dabei nicht nach der fleischlichen und geschlechtlichen Abstammung von Jakobs 12 Söhnen, es wird

nicht nach dem Census oder der Größe des Besitzes, nicht nach einem national-bürgerlichen Geschäftsleben geordnet, sondern die Idee des Sabbathjahres, die so viele passende und heil. Analogien hervorruft, liegt der messianischen Klassificirung des Volkes als einer heiligen Gemeinde zu Grunde. Im Himmel erwarten wir ja Alle die ewigen Sabbathe des Herrn; dort beginnt die wahre Freiheit, dort wird das himmlische Land an Alle nach Verdienst ausgetheilt. Dort folgt auf die Buß- und Versöhnungszeit dieses Lebens, dargestellt bei Israel in der zehntägigen Fasten- und Bußzeit des siebenten Monats oder Tisri, das himmlische Hüttenfest von ewiger Dauer. Dort versammelt Gott Reich und Arm, Sklaven und Herrn, Priester und Laien in seinem Hause zu ewiger Festfeier. Dort gehört alles Leben nur Gott, nicht mehr der Welt, sowie es das Sabbathjahr bezweckte. Dort herrscht ewiger Jubel und werden alle Missstände und Unordnungen ausgeglichen, gleichwie auch das Sabbathjahr eine Zeit der Freude und der bürgerlichen Wiederherstellung bildete. Wenn es noch mehr bedürfte, über die gemeinsame Natur im Allgemeinen sich nochmals auszusprechen, so müßte ich natürlich auch auf die Reihenfolge der Seligkeiten, sowie auf die Steigerung und logische Ordnung hinweisen. Denn jene Reihenfolge entspricht genau den Geräthen in dem Hause des Herrn, die Steigerung aber den Theilen des Heiligthums, und die allgemeinen Verheißungen in der Zeitform der Gegenwart (praesens) bei der 1. und 8. Seligkeit bilden eine ganz unverkennbare Congruenz zu dem Vorhofe als Original. Doch es bedarf wohl keiner näheren Ausführlichkeit mehr, da die Beweisführung im Allgemeinen uns zu dem Schlusse berechtigt, daß die gegebene Anschauung über diese Schriftstelle nothwendig in sich selbst begründet sei und als keine eitle Phantasie oder willkürliche Combination seitens einer unpartheiischen Forschung angesehen werden könne.

### § 2. Die erste Seligpreisung; Auffassung des Sinnes.

#### 1. Wer sind die Armen im Geiste?

Die erste Seligpreisung des Herrn lautet: Selig sind die Armen im Geiste (griech. *μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι*);

denn ihnen ist das Himmelreich. Diese Seligpreisung soll nach unserer Behauptung theils durch die formelle Allgemeinheit der Verheißung, theils durch ihren Inhalt der Bedeutung des Vorhofs, der die Hütte einschloß, und dem Opferkulte insbesondere entsprechen. Ehe wir indessen zu einer symbolischen Würdigung dieses Glückspruches übergehen, bedarf es erst einer genauen Erfassung seines Sinnes oder des grammatischen Verständnisses. Es fragt sich also, was versteht man unter Arme im Geiste?

Die Antwort darauf ist wegen des vielen Schuttes, den die Gelehrten beitrugen, nicht so leicht, als man denken sollte; Baron von Berlepsch nennt daher die Worte dieser Seligkeit vexatissima verba; wir wollen deßhalb die einzelnen Auslegungen angeben. Einige meinen, es seien darunter Leute zu verstehen, die geistig wenig begabt wären. So schreibt z. B. Christ. Friedrich Fritsche in seiner Abhandlung über den heil. Geist, Nova opuscula Academica (Zürich 1846 bei Meier und Zeller): „Selig sind die Armen im Geiste sei soviel, als: Selig sind diejenigen Menschen, welche wenig Anlage und Wissenschaft besitzen (homines ingenio et eruditione parum florentes); denn es sei klar, daß ein Mensch, der keineswegs begabt (ingeniosum) und gelehrt sei, mit allem Recht „πτωχὸς τῷ πνεύματι“ oder eine „arme Seele" heiße, während hingegen ein scharfsinniger und unterrichteter Mensch πλούσιος τῷ πνεύματι d. i. eine „reiche Seele" genannt werde. Um diese Auslegung zu stützen, beruft sich Fritsche auf eine Stelle im Briefe des hl. Barnabas p. 19, wo es heißt: Liebe deinen Schöpfer, ehre deinen Erlöser, sei einfach im Herzen und πλούσιος τῷ πνεύματι d. i. reich an Geist und halte nicht Gemeinschaft mit denen, welche gehen auf dem Wege des Todes". Fritsche meint also, hier gebe der Begriff eines Menschen, der reich am Geiste sei, den Beweis, daß πτωχὸς τῷ πνεύματι die Armuth an Geist und Anlagen bezeichnen könne. Auch meint er, es sei ein Unrecht, wenn ihn die Ausleger tadelten, daß er dem Worte πνεῦμα den Begriff von Gelehrsamkeit anhänge; man bemesse ja doch die Schätze des Geistes sowie den Mangel daran nach der Schärfe und dem Umfang des Wissens; seine Gegner bezögen ja doch πνεῦμα auch auf das Erkenntnißvermögen und faßten nach 1 Cor. 14, 20 den Dativ τῷ πνεύματι als den Theil des Menschen, wo er arm sei. Auch sei es ja bekannt, daß nach Joh. 7, 47, u. 49

die meisten Gelehrten sich nicht zu Christus gehalten, so daß also hier die Unwissenden, die Ungebildeten um so gewisser zu verstehen seien, aus deren Mitte Christus sich einen großen Anhang verschafft hatte. Ohnehin bemerke auch der hl. Paulus, daß die Weisen und Mächtigen das Kreuz verachteten 1 Cor. 1, 23, 26, 27. Berlepsch bemerkt indessen dem alten Theologen zu Halle mit ganz naiver Ironie: „Wenn dem so wäre, dann hätte nicht Pfeffel, nicht Erasmus, sondern Christus hätte das Lob der Dummheit verkündet". Natürlich mußte auch wohl Fritsche den Stachel dieser Ironie schon zum Voraus fühlen; denn er hätte sich ja als unterrichteten Theologen hiemit selber das Unglück seiner wissenschaftlichen Bildung vorhalten müssen, und darum lenkt er beschwichtigend ein und schreibt: „Man dürfe nicht besorgen, daß ein Gelehrter deßhalb, daß er unterrichtet und mit der Kenntniß der wichtigsten Dinge begabt sei, vom Reiche des Messias ausgeschlossen sei. Auch er wird aufgenommen, nur sei seine Gelehrsamkeit keine eingebildete, keine eitle, sondern gründliche 2c.". Fritsche beruft sich außerdem auf Matth. 11, 25, wo Christus Gott preiset, daß er den Klugen und Weisen dieser Welt seine Lehre verberge und ihre Göttlichkeit den Kleinen, νηπίοις, den Unverständigen offenbare. Indessen tadelt der Herr die Weisen und Gelehrten offenbar nicht wegen ihrer Kenntniß und Wissenschaft, sowie er die Kleinen nicht wegen ihrer Unkenntniß rühmt, sondern er tadelt bei jenen natürlich nur die durch Wissenschaft aufgeblähte Geistesrichtung, ihren Stolz und Weltsinn, während er bei diesen den kindlichen offenen Sinn preißt, der sie für die Heilswahrheit empfänglicher mache. Dieß ist schon deßhalb anzunehmen, weil die hl. Schrift des a. u. n. B. die Wissenschaft unter die Charismen zählt; es läßt sich dieß ohnehin nicht anders verstehen, weil der Heiland selber unter seinen Aposteln mehrere an Geist und Herz unstreitig reichbegabte Männer hatte, z. B. Petrus, Johannes, und weil er später selber den wohlunterrichteten Paulus ins Apostolat eintreten ließ. Hauptsächlich können aber die Armen im Geiste nicht Arme an Geist heißen, weil die Seligpreisung dann nur die Beseitigung eines möglichen, aber keines absoluten Hindernisses beträfe und ihr die allgemeine Gültigkeit abzusprechen wäre, und weil insbesondere die Analogie der übrigen Seligkeiten nothwendiger Weise verlangt, auch hier

einen ethischen, lebendigen, positiven Tugendbegriff anzunehmen. Bei den Seligpreisungen am Berge redete der Herr zudem in einer von zufälligen Umständen ganz unabhängigen Lage. Bei Matth. 11, 25 war nach der Parallelstelle zu Luk. 10, 17 u. 21 das Verhältniß ein ganz anderes, als hier. Dort kamen seine Jünger von ihrer ersten Missionsreise zurück und berichteten dem Herrn über den Erfolg ihres Auftretens. Da war also ein geschichtliches Datum vorhanden, wornach die Gebildeten die Worte der Jünger verachteten, während ihnen die niederen Volksklassen öfters bereitwilliges Gehör schenkten. Hier aber redete der Herr vor zahlreichen Schaaren aus dem ganzen Lande, selbst vor Leuten aus Juda und Jerusalem, sohin waren möglicher Weise manche Gebildete und Gesetzkundige unter seinen Zuhörern; und da wäre es schon deßhalb unpassend gewesen, blos die Geistesbeschränkten und Unwissenden als wahre Himmelsbürger zu bezeichnen. Gesetzt aber, es hätten sich solche nicht unter seinen Zuhörern befunden, so eignet sich dennoch eine solche Lobpreisung nicht für jene Stunde. Es würde wie ein Miston geklungen haben, hätte Christus seine messianische Amtsrede über alle Bürger des wahren Gottesreiches mit einem Ausrufe eröffnet, der gewisse Volksklassen wegen indifferenter, an und für sich nicht sündhafter Umstände, wie es der Besitz von Talent und Wissenschaft ist, als unbrauchbar erklärt und gerade solche als brauchbar angepriesen hätte, welche wegen ihrer geistigen Beschränktheit immerhin keinen Anspruch auf Achtung haben können. Christus konnte das Reich Gottes nur solchen versprechen, die vermöge einer sittlich freien Geistesrichtung seiner auch würdig erscheinen. Der Herr redete eben nicht speciell über gewisse Möglichkeiten, daß zum Beispiel nur wenige der Gebildeten, wie Nikodemus oder Joseph von Arimathäa, oder wie einige Leute vom Hofe des Herodes ihm anhängen würden; seine Absicht geht eben nicht dahin, die Gefahr der Schulweisheit zu bezeichnen, sondern er will die heilige Beschaffenheit der Himmelsbürger abschildern, er spricht sohin im Allgemeinen, und mußte eben deßhalb auch mit dem Wort: Arm im Geiste einen ethischen Grundzug aussprechen. Auch hätte Lukas in der Parallelstelle 6, 20 die Worte des Herrn nicht durch das einfache Wort πτωχοί geben können, wenn der entscheidende Begriff von der Armuth im Geiste blos im Worte πνεῦμα zu suchen wäre.

Wenn sohin irgend eine Auslegung fehl greifen sollte bei dieser Stelle, so wäre es wohl die von Fritsche.

Eine andere Auslegung jedoch, welche den Beisatz τῷ πνεύματι auf den Begriff selig zurückbezieht, hilft dem Verständniß der Stelle auch um kein Haar auf. Darnach habe Jesus sagen wollen: Selig sind im Geiste die Armen; denn ihnen ist das Himmelreich; und die Gründe derjenigen, welche so auslegen, z. B. Olearius, Rosenmüller, Wetstein und Michaelis, sind folgende: Sie verweisen auf Luk. 6, 20, wo der Text blos sage: Selig seid ihr Arme, οἱ πτωχοί. Die Uebereinstimmung zwischen beiden Evangelisten wird dann natürlich in mechanischer Weise leicht hergestellt, wenn man, um Weiteres unbekümmert, bei Matth. das τῷ πνεύματι auf Selig oder μακάριοι bezieht. Rosenmüller sagt darüber: Jesus wollte mit dem Beisatze τῷ πνεύματι andeuten, er wolle nur von der Glückseligkeit reden, die sich auf die Seele, nicht von der, die sich auf den Leib beziehe. Es konnte ihm aber genügen, dieß einmal gesagt zu haben; deßhalb war es nicht nöthig, den Beisatz τῷ πνεύματι bei den folgenden Sprüchen zu wiederholen." Es läßt sich hierauf aber mit Recht Mehreres einwenden. Berlepsch sagt einfach, dieser Auslegung sei die Wortstellung entgegen, es müßte dann heißen: Selig im Geiste die Armen. Auch Kuinoel läßt sich auf eine Widerlegung ein und schreibt: „Der Ausleger Knapp bemerke, daß unter so vielen Makarismen im a. u. n. Test. sowie bei den Apokryphen der Juden und Rabbinen nicht einer gefunden werde, welcher zu dem hebräischen und chaldäischen Worte אַשְׁרֵי und טוּבֵי oder zu μακάριοι einen Begriff beifüge, wodurch die Art und das Wesen der bezeichneten Seligkeit angedeutet werde, und dieß könne selbst bei der Natur der orientalischen Sprache auf solche Weise nicht leicht und ohne Zweideutigkeit geschehen. Ueberdieß lese man in Vers 8 auch „Selig sind die καθαροὶ τῷ καρδίᾳ, wo Niemand wohl das Herz mit Selig verbinden wolle. Auch könnte man hier den Begriff „Arme" πτωχοί nicht im eigentlichen Sinne auslegen, weil auch die übrigen Makarismen geistige Zustände bezeichneten." *)

*) Dieser Beisatz widerspricht darum der Lästerung, welche David Strauß und Ueberweg wie andere gegen die christl. Religion aussprechen, als ob, wie jener sagt, „dem Christenthum ein wahrer Kultus der Armuth

Diese Einwendungen genügen vollkommen, um das Willkürliche der gemachten Wortverstellung und die Verdrehung des Sinnes einzusehen. Doch läßt sich auch noch Mehreres dagegen sagen. Wenn die Ausleger hier die Worte des hl. Matthäus nach Lukas rektificiren wollen, so hat man umgekehrt auch das Recht, die Makarien des Lukas durch die des Matthäus zu erläutern, und zwar um so mehr, als diese Sprüche des Herrn bei Matthäus eine vollendetere Form und die Bergrede überhaupt eine sorgfältigere Darstellung besitzt, wie niemand läugnen kann und schon der Umstand beweist, daß man die Seligkeiten überall nach Matthäus zur Grundlage des religiösen Unterrichts wählt. Dazu kömmt, daß der heil. Lukas bei seinen vier Makarien die geistige Bedeutung zwar wohl voraussetzt, aber nirgends formell hervorhebt und z. B. auch bei den Worten: Selig seid ihr, die ihr hungert, den sittlichen Begriff nach der „Gerechtigkeit" wegläßt. Es folgt daraus, daß er überhaupt die äußeren Lebensverhältnisse der Bedrängten als günstige Umstände bezeichnet, um die höheren Güter zu suchen; und mit Recht kann man vermuthen, daß der Herr diese Form der Makarien, die ohnehin in der Anredeform der zweiten Person sich bewegen, beim Herabsteigen vom Berge an manche Volksgruppen richtete, die ihn nicht hören konnten und deren Gegenwart ihn zu einer Anwendung seiner Seligkeitssprüche nochmals zum Reden veranlaßte. Insbesondere läßt sich aber das Wort πνεῦμα nicht zum Wort Selig beziehen, weil der Herr hier nichts weniger als eine blos geistige Seligkeit der Elenden aussprechen wollte. Man sieht dieß nämlich daraus, daß er in den übrigen Seligkeiten, mit denen doch die erste ein Ganzes bildet, und bei denen doch nach Rosenmüller und Wetstein auch das πνεῦμα zum Selig zu ergänzen sein soll, gerade Verheißungen gibt, die auf den ersten Eindruck eine irdische Glückseligkeit, sohin eine leibliche und äußere Freude in Aussicht stellen. Warum sollten die Sanften z. B. blos im Geiste glückselig sein, da ihnen der Herr doch die leibliche Seligkeit vom Besitze des Erdreichs als Vorbild einer höheren verspricht?

---

und des Bettelns eigen sei. In der Lehre Christi sei der Erwerbtrieb von vornherein nicht anerkannt. Das Christenthum sei insofern culturfeindlich". „Der Trost mit dem Himmel sei, wie Lange schreibt, ein Opiumrausch für die Sorglosen".

Einen anderen Weg der Auslegung bringt Wetstein noch außerdem in Vorschlag, indem er meint, es könne sich das Wore τῷ πνεύματι als Dativus Subjectivus ansehen lassen, so daß der Sinn dann wäre: dem Geiste, dem geistig erleuchteten Menschen sind die Armen selig; denn ihnen ist das Himmelreich. Es schwebt ihm also eine Art von Dativus ethicus vor und erinnert er deßwegen an Redensarten, wie z. B., wenn Horaz 1. Epist. 16, 66 schreibt: „Wer in Besorgniß lebt, wird mir niemals frei sein"; qui metuens vivit, liber mihi non erit unquam. Man könnte sich auch mit dieser Auffassung noch aus zwei Gründen befreunden; einmal haben nämlich diese Sentenzen des Herrn überhaupt etwas Paradoxes, so daß es scheint, Christus habe sagen wollen, während in der Welt die Reichen und Kriegshelden, die Fröhlichen und Ruhmesträger glückselig heißen, so preiset der Geist Gottes und der geistige Mensch doch jene nur glücklich, welche in der Niedrigkeit leben, den Frieden suchen, sich genügsam zurückziehen, ihre Fehltritte in Trauer verbessern und bereit sind, für die Wahrheit zu streiten und sich für dieselbe mit der Welt in Widerspruch zu setzen. Sodann könnte der Begriff πνεῦμα dieser Anschauung auch noch darum das Wort reden, weil die Verheißung des Herrn von der Seligkeit der Armen und Betrübten mit den Worten bei Isai. 61 übereinstimmt, wo es heißt: Der Geist des Herrn ist über mir, er hat mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, und betrübte Herzen zu trösten und ihre Schmerzen zu heilen. Man könnte also den Schluß machen, der Geist des Herrn sei es, nach dessen innerer Einsprache der Herr die Armen und verwundeten Herzen glückselig preise, Jesus habe mit diesen Worten auf die Autorität des Geistes Gottes angespielt, und sagen wollen, wer diesen Geist hat, findet meine Worte wahr. So empfehlend sich nun auch diese Deutung auf den ersten Anblick zeigt, so kann sie dennoch eine schärfere Prüfung nicht bestehen; denn einmal spricht auch hier die Wortstellung dagegen. Der Begriff τῷ πνεύματι sollte dann voranstehen, dieß wäre jedenfalls die natürliche Stellung; sodann würde auch in der ersten Seligkeit ein sittlicher Begriff fehlen, es ist, wie vorhin schon bemerkt, die Analogie zu den übrigen Seligkeiten dagegen. Sicherlich wäre auch Wetstein auf einen solchen Gedanken nicht gekommen oder hätte ihm doch nicht

Raum gegeben, wenn er diese Seligkeiten im Geiste des Sabbath- und Jobeljahres erfaßt hätte, wozu doch gerade auch Isaias an besagter Stelle schon Veranlassung giebt. Denn während das Sabbathjahr oder die Jobelposaunen nach dem Versöhnungsfeste des 7. Jahres den leiblich Armen, den von Schulden und Sklaverei Bedrängten eine fröhliche, bessere Zeit verkündigten, so muß es ganz dem Sinne des Evangeliums und des messianischen Himmelreichs entsprechen, wenn Jesus mit seiner hohenpriesterlichen Stimme den geistig Armen, den Büßern und in Geduld unterwürfigen Menschen Heil und Rettung wünscht und so den Jobel der ewigen Sabbathzeit seines Reiches kund macht. Gerade durch den Beisatz τῷ πνεύματι erhebt Jesus die Bedeutung seiner Sendung und Zeit über die Bedeutung der bisher mehr bürgerlich, als geistig beglückenden Sabbathjahre. So wäre denn auch diese Auslegung von Wetstein nicht befriedigend, weil zu gesucht.

Eine andere Auslegnng machen angeblich die hl. Väter z. B. Chrysostomus und Augustinus, wenn man sie πνεῦμα Geist, im Sinne von Stolz und Einbildung nehmen und sagen läßt: „Selig die Armen im Geiste" sei so viel: Selig sind, die arm an Stolz. Berlepsch rühmt es deßhalb dem Herrn Fritsche nach, daß er diese Deutung mit den Worten abgewiesen: In keiner Sprache nenne man einen Menschen, der einen Fehler an sich habe (wie z. B. den Stolz) arm daran, sondern man gebrauche den Ausdruck arm nur mit Beziehung auf Dinge, welche zur Zierde gereichen (quae ornamenta afferunt). So könne man also sagen: tugendarm, geistesarm, aber nicht stolzarm, neidarm und drgl. Allein ich finde, daß man hierin den hl. Vätern eine Ungebührlichkeit andichtet. Sie legen nämlich die erste Seligkeit nicht selten von der Demuth aus: dahin gehören, wie Lapide schreibt zu Matth. V. p. 118: „Der hl. Hilarius, Augustinus, Chrysostomus, Ambrosius, Nyssenus, Epiphanius, Leo, Gregor d. Gr. und mit ihnen auch Andere." Er führt daher vom hl. Chrysostomus die Worte an: „Wenn einige aus Nothdurft oder in nothwendiger Folge der Verhältnisse (rerum necessitate) demüthig wären, so gereiche dieß ihnen nicht zum Lobe, sondern wenn sie es aus freiem Willen und Entschluß d. i. spiritu, πνεύματι wären". Nirgends aber finde ich, daß sie πνεῦμα geradezu als Stolz erklärt hätten, wozu

dann auch im Griechischen der Text hätte lauten müssen πνεύματος und nicht πνεύματι. Vielmehr leiten sie den Begriff der Demuth aus der Zusammensetzung der Wörter Arm und Geist, sie finden darin eine Umschreibung für den Tugendbegriff der Demuth, wie er insbesondere dem n. T. angehört. Nur Augustin berechtigt etwa zu dem gegebenen Vorwurfe, wenn er schreibt: „Man sagt gewöhnlich, daß die Stolzen große Geister haben (magnos spiritus habere), und mit Recht, weil ja der Ausdruck Geist und Wind öfters gleichbedeutend genommen wird. Daher heißt es psl. 148: Feuer, Hagel, Schnee, Eis, Sturmwind (spiritus procellarum). Wer weiß auch nicht, daß man die Stolzen aufgeblasen heißt, gleichsam als seien sie vom Winde aufgetrieben? Deßhalb spricht auch der Apostel: „Die Wissenschaft bläht auf, die Liebe aber erbaut". Aus dieser Ursache werden ganz richtig unter den Armen im Geiste die Demüthigen, die Gottesfürchtigen verstanden, die keinen aufgeblasenen Geist haben". Diese Auslegung wiederholt Augustin noch einige Mal in derselben Homilie I. de Sermone in monte, wenn er z. B. schreibt: „Die Furcht des Herrn ziemt den Demüthigen, von welchen es heißt: Selig sind die Armen im Geiste, denn ihrer ist das Himmelreich" d. i. selig sind die Bescheidenen, die nicht aufgeblasen, eitel, hoffärtig sind". Betrachtet man aber seine Worte genauer, so giebt er mehr eine Erklärung, als daß er geradezu behauptet, das Wort Geist, πνεύμα sei so viel als Stolz oder Hoffart, er bezieht sich vielmehr auf eine Redensart, wornach der Stolz etwas Windiges und Aufgeblasenes an sich habe, und trägt nun diesen Umstand auf die verwandtschaftliche Bedeutung von Geist und Wind im Worte spiritus über, wie sie sich allerdings in allen Sprachen herausstellt, da anima und animus mit ἄνεμος, spiritus mit spirare verwandt sind, da das hebr. ruach, welches Geist und Wind heißt, sowie das indische athma oder das deutsche Athem, Odem, deßgleichen das Wort Geist und Gischt auf das Element der Luft verweisen. Wollte man aber mit dieser Abfertigung der Väter den Begriff der Demuth aus der ersten Seligkeit ganz ausmärzen, so irrt man wohl noch mehr, weil die Armuth im Geiste naturgemäß den Geist der Demuth in sich schließt, wovon wir noch unten zu reden haben, weßhalb auch andere Ausleger z. B. Schleußner Lexik. πτωχός arm im Geist als identisch mit dem Begriffe demüthig erklären.

Einen anderen Weg zum Verständniß der ersten Seligkeit betritt Bar. v. Berlepsch, wenn er auf die Ableitung des Wortes πτωχός zurückgeht und schreibt: „πτωχός stamme von πτώσσω; dieses sei soviel, als sich vor Jemand fürchten, sich ducken, demüthig bitten und heiße dann betteln; οἱ πτωχοί seien daher diejenigen, welche sich, wie man sage, ducken und bücken. Nun sei aber πνεῦμα, mit dem Artikel verbunden, wie hier, oft identisch mit πνεῦμα ἅγιον; und deßhalb müsse man die πτωχοὶ τῷ πνεύματι als Menschen ansehen, welche ihren Willen dem göttlichen unterwerfen, d. i. dem göttlichen Geiste sich demüthig hingeben, und diesen fiele in der That auch das versprochene Reich des Himmels zu." Obgleich nun mancher versucht sein könnte, dieser neuen Deutung Beifall zu geben, wenn er es auch nicht deßwegen thäte, weil, wie Dr. Vogelsang in der Bonner Zeitschrift p. 1849. letzt. Heft schreibt, diese Auslegung sich eigentlich auf den Sinn stütze, daß Arm im Geiste s. v. sei, als einer, „der sich elend fühlt", so glaube ich dennoch, Berlepsch ließ sich von der Etymologie des Wortes πτωχός nach der ursprünglichen Bedeutung von πτώσσω, sich scheu drücken und bücken, wie Wilke etymologisirend schreibt, täuschen und nimmt auf den wirklichen Gebrauch des Derivatum keine Rücksicht. Schon dieß ist gefehlt und doppelt gefehlt, weil sich im biblischen Sprachgebrauch πτωχός gewöhnlich im Gegensatz zu den πλούσιοι befindet, so daß sich also im Worte πτωχός nicht die Gebehrde beim Bettel, sondern der Mangel im Gegensatz zum Besitze ausgeprägt hat; vrgl. Luk. 6, 20 u. 24. Ap. 3, 1. Jak. II. 3. 5. 2 Cor. 6, 16. Luc. 16, 20. Ohnehin haben wir wie Schegg meint, in dieser Seligkeit eine sprichwörtliche Redensart (?), da die Propheten das messianische Reich als eine frohe Botschaft an die Armen verkündeten, Js. 61, 1. 66, 2. Sophon. 3, 12; in Sprichwörtern müsse man sich aber an die gang und gebe Bedeutung halten. Zweitens widerspricht die Auslegung dieses Gelehrten der gramm. Construktion. Berlepsch meint, der Dativ τῷ πνεύματι werde von der ursprünglichen Bedeutung im Wurzelworte zu πτωχός regiert. Da dieses nun heiße, sich vor Jemand bücken, mit Furcht und Zittern niederfallen, so erklärt er sich den Dativ beim abgeleiteten Adjektiv durch die Construktion des Zeitwortes πτώσσω. Allein πτώσσω wird gerade in der Bedeutung, sich vor jemand bücken, mit dem

Akkusativ konstruirt. So z. B. sagt Suidas *πτωχός* d. i. *ὁ ἐκπεπτωκὼς τοῦ ἔχειν, παρὰ τοῦ πτώσσειν πάντας, ὅ ἐστι ταπεινοῦσθαι.* Ebenso sagt der Scholiast zu Arist. Pluto V. 554: *πτωχος παρὰ τοῦ πτώσσειν πάντας;* siehe Wilke Art. *πτωχός* und den Thesaurus v. Stephan. Oder statt des bloßen Akkusativs steht die Proposition *ὑπὸ*, wie z. B. Iliad. 7, 129, wo man liest *πτώσσοντας ὑφ' Ἕκτορι.* Auch regiert *πτωχεύω*, jemand um ein Almosen angehen, den Akkusativ der Person, die man anspricht. Drittens ist das Evangelium Matthäi nach der hergebrachten Ueberlieferung ursprünglich für hebräisch oder aramäisch redende Judenchristen hebräisch geschrieben, worüber man unter anderen exegetischen Schriftstellern Haneberg's Versuch einer Geschichte der Offenbar. S. 636 und 637 vergleichen kann. Haneberg z. B. schreibt davon, „es sei schwer, für irgend ein Faktum so gute Zeugnisse vorzubringen, wie für dieses". Sollte nun das vom Uebersetzer gewählte *πτωχός* hier eine Bedeutung ausdrücken, wie es dieselbe sonst nicht mehr besitzt, sollte der gangbare Begriff von Arm zurücktreten, und der des Bückens vor Jemand oder des Gehorsams gegen den Geist Gottes angedeutet werden, so müßte der Dolmetscher auch im Hebr. ein Wort gefunden haben, welches diese Begriffe zugleich ausdrückte und insbesondere durch eine Construktion mit dem לְ Dativ oder einer entsprechenden Präposition eine solche Bedeutung dem Begriff Bettler oder Arm beifügte. Ein solches Wort unter den für Arm gebräuchlichen Ausdrücken herauszufinden, möchte seine Schwierigkeiten haben. Es läßt sich hier דַּל, עָנִי, שְׁפַל־רוּחַ, רָשׁ, אֶבְיוֹן, עָנָו und מִסְכֵּן in Vergleich ziehen, und unter diesen bliebe die meiste Aussicht für עָנִי oder עָנָו, aber bei diesen wäre dann unter obigen Voraussetzungen die praepos. לִפְנֵי nöthig gewesen, um den Ausdruck der Unterwerfung unter den Geist Gottes auszudrücken und dann hätte der griech. Dolmetscher sein *ἐνώπιον*, der Vulgatist nicht sein coram vor Spiritu vergessen; oder es hätte vielleicht geheißen אֶבְיוֹנִים לְרוּחַ, weil abhah, wollen, bitten zu ebhjon, Bettler die Wurzel giebt und im Sinne von willig sein mit לְ konstruirt wird; oder es hätte in Analogie zu der Redensart (Isai. 29, 19 und 18) אֶבְיוֹנֵי אָדָם d. i. die Armen unter den Leuten geheißen

אֲבִיוֹנֵי רוּחַ. Allein diese letzte Redensart eignet sich nach den Grammatikern nur in die Kategorie des gen. part., dessen Anwendung hier gar nicht anzunehmen ist, und die erste Redeweise könnte gleichfalls nicht ohne Gewaltthätigkeit für die Auslegung Berlepsch's zu brauchen sein. Das Adjektiv ebhjon wäre dann in eine Verbindung gesetzt, wie sie sonst nur seinem Wurzelworte zukommt. Hätte Matthäus ferner שִׁפְלֵי רוּחַ geschrieben, so würde der Uebersetzer zunächst *ταπεινοὶ πνεῦμα* oder *ταπεινόφρονες* (Proverb. 29, 23) gewählt haben, um das Wort dem Urtexte anzupassen, der Vulgatist aber hätte humiles spiritu wählen müssen. Denn wenn auch *πτωχός* von *πτώσσω* nach der Etymologie einen bezeichnet, der in die Niedrigkeit herabgesunken ist, sowie שָׁפֵל, das niedrig, gesunken, dann auch demüthig heißt, sei es, daß רוּחַ dabei stehe, oder nicht, so wird doch *πτωχοί* zunächst nur im Sinne vom Bettler gebraucht, der Almosen heischt, und wird an und für sich nicht im Sinne von Demuth gebraucht. Niemals aber könnte je die Bedeutung von שׁפל beigezogen werden, um die Auslegung Berlepsch's zu unterstützen, da die hl. Schriftsteller nur den griech. und hebr. Akkusativ der Beziehung oder den ablativus rationis, keineswegs aber ein Dativverhältniß in der Verbindung von *ταπεινός* und *πνεῦματι* kennen.

Ein vierter Grund gegen die Ansicht von Berlepsch liegt darin, daß ihm der bei *πνεύματι* beigesetzte Artikel schon genügte, daraus alsbald den göttlichen Geist zu construiren, als ob jener nicht hundert Mal bei *πνεῦμα* stände, wo man durchaus nicht berechtigt ist, deßhalb an den Geist Gottes unmittelbar zu denken, wie man dieß zur schnellen Uebersicht in den Lexikis (z. B. im Clavis N. T. v. Wilke oder bei Schleußner) ersehen kann. *Πνεῦμα*, das sonst gern der *σάρξ*, dem Fleische, oder dem Leibe, der Aeußerlichkeit überhaupt entgegensteht, kann hier, wo der Heiland ohne nachfolgende Erklärung und ohne vorherige logische Gedankenverbindung, also unvermittelt, wenn auch mit historischer Anspielung zu reden anhebt, lediglich zur Bestimmung von *πτωχοί* dienen; nicht umgekehrt aber kann *πτωχοί* das Verhältniß zum Geiste Gottes oder zu Gott ausdrücken. Es folgt dieß wohl aus der Analogie zu den übrigen Seligkeiten, wo überall Adjektiva und Participia als die Namen der einzelnen Tugendklassen unter den Menschen im Vordergrund der Rede stehen.

Der Heiland will eben nicht explicite vom Geiste Gottes und seinem Wirken in den Herzen reden, sondern diejenigen Charaktere bezeichnen, welche an den verschiedenen Mitbürgern des Reiches Gottes specifisch hervortreten sollen. Den leiblich Armen genüber, die in den bürgerlichen Sabbathjahren begünstigt waren, setzt er die Armen im Geiste an erste Stelle unter die seligen Hausgenossen Gottes und die Mitglieder seines Reiches; er giebt solchen das Himmelreich, während die äußerlich Bedrängten nach mosaischer Staatsverfassung in der Jobelzeit nur an allen Erdengütern Theil hatten und mit den Reichen auf allen Aeckern und an allen Bäumen ärndteten, was da von selbst wuchs.

Eine in neuerer Zeit vielfach anerkannte Auslegung sieht in der ersten Seligkeit solche, die „innerlich arm seien, d. i. solche, die im Geiste empfinden, daß sie arm seien, daß es ihnen nämlich an Erkenntniß des Guten, an Liebe zur Wahrheit und an Ruhe des Geistes fehle". Daher schreibt Kuinoel (4. Aufl.): πτωχοί seien Diejenigen, die erkennen und fühlen, wie sie in der Lehre Gottes noch unerfahren seien (doctrinae divinae rudes) und im vollen Bewußtsein ihrer Schwäche oder Unwissenheit (imbecillitatis conscii) bescheiden von sich denken". Diese Auffassung, meint Kuinoel, werde besonders durch die Stelle bei Matth. 11, 25 bestätigt, wenn es heißt, daß Gott den νηπίοις, den Kleinen, offenbare, was er den Weisen verberge.

Auch de Wette erklärte früherhin (in den Studien herausgegeben v. Daub. V. 3. P. 2. p. 309 sowie in seinem Werke de morte expiatoria Chr.): Christus habe in seiner Bergrede Diejenigen angeredet, die auf die Zeit des Messias hofften, weil sie elend und unglücklich wären. Nun habe er aber keine irdische Hilfe bringen wollen, so habe er also nur jene πτωχοί glücklich genannt oder solchen Armen die Möglichkeit seiner Hülfe zugesagt, die da von innerlicher Noth und vom Verlangen nach innerer Heilung bewegt wären, die mit einem Worte „spiritualiter miseri" seien. Dr. Vogelsang, Dr. Sepp und Arnoldi sind derselben Meinung, deßgleichen Olshausen. Arnoldi z. B. schreibt darüber mit gewohnter Klarheit und Bestimmtheit: Der Ausdruck (πτωχ. τ. πνεύ.) kann in objektivem Sinne stehen und entweder 1) in scientifischer Hinsicht Diejenigen bezeichnen, welchen es an Geist, an Anlagen fehlt — eine Auffassung, welche Julian den Christen unterschob, oder 2) in

ethischer Hinsicht Diejenigen, die hinsichtlich ihres Geistes, ihrer geistigen Verfassung sich in einem armseligen Zustande befinden, oder er kann, weil abzuleiten von πτώσσω, ich drücke, bücke mich, auf das Subjekt bezogen werden und Diejenigen bezeichnen, die das Bewußtsein in sich tragen, daß sie in religiöser Hinsicht arm sind. Da aber das Armsein in objektiver Hinsicht keiner Seligpreisung würdig ist, so ist der Ausdruck subjektiv zu nehmen, so daß die πτωχοὶ τ. πν. den ὑψηλοῖς τῷ πνεύματι entgegengesetzt und diejenigen sind, die sich ihrer völligen Armuth an den Heilsgütern bewußt sind. Dem Sinne nach fallen also die πτωχ. τ. πν. mit den Demüthigen zusammen, ohne daß man aber so übersetzen dürfte. Mit der Seligkeit Dieser beginnen die Seligpreisungen sehr passend, weil Anerkennung der eigenen Kraftlosigkeit in Sachen des Heils das nothwendige Requisit zur Ergreifung der Heilsgnade ist". Er beruft sich auch auf den hl. Augustinus, wenn er schreibt: „Die Seligkeit kann nicht anders anfangen, wenn sie zur höchsten Weisheit gelangen soll. Denn der Anfang der Weisheit ist die Furcht Gottes und die Hoffart ist der Anfang der Sünde. Die Stolzen mögen also nach den Reichen der Welt verlangen; selig sind aber die Armen im Geiste: denn ihnen ist das Himmelreich. Auch erinnert er an den hl. Hieronymus, wenn dieser sagt: „Der Herr setzte spiritu (im Geiste) bei, damit man die Demuth darunter verstände, aber nicht die Nothdurft". Schegg erklärt zur Stelle, Christus habe mit dem Zusatze „im Geiste" den Ausdruck „arm" nicht beschränkt, wie man oft verkehrter Weise dafür halte, sondern habe ihn vielmehr ausgedehnt. Es sei aber leicht einzusehen, daß sich die leiblich Armen, Bettler, Krüppel auch als geistig Arme erkännten und bekännten — da man damals jede äußere Drangsal in innigster Verbindung mit geistiger Armuth und Noth d. i. der Sünde dachte". Er führt vom heil. Thomas von Aquin an, daß dieser die Geistesarmuth von der Demuth erkläre, wenn er schreibe: „Selig die Armen im Geiste d. i. die Demüthigen, welche sich nicht allein in äußeren, sondern auch in inneren Dingen für arm halten". Und um die Weisen und Wohlhabenden auch unter der ersten Seligkeit begreifen zu können, so erklärt er einfach, arm im Geiste, geistig arm sein heiße in einem, was den Geist betrifft, hilfebedürftigen, elenden Zustand sein. Die Hilfsbedürftigkeit

könne sich aber in zwei Beziehungen, am Willen und an der Erkenntniß äußeren. Arm sei nun ein vom Bösen inficirter Wille und eine mangelhafte Erkenntniß in den höchsten Dingen. Wer das erkennt, (legt nun Schegg und alle mit ihm übereinkommenden Ausleger auf Kosten der 2. Seligkeit etwas mehr in den Text hinein, als aus ihm heraus) „wer das erkenne und bekenne, dessen ist das Himmelreich; denn seine Armuth zu heben, ist Christus gekommen", So Schegg. Die Art und Weise aber, wie Olshausen diese neue Auslegung adoptirt, darf auch nicht übergangen werden, weil er jedenfalls auch mit Besonnenheit zu Werke geht. Zuerst schreibt er: πτωχός sei hier mehr als ταπεινός, und πνεῦμα beziehe sich nicht auf Anlagen, (νοῦς), weil auch der Begabteste wie der Geistlose arm im Geiste sein müsse, wobei man sich unter πνεῦμα immerhin das höhere, aber doch natürliche Princip im Menschen zu denken habe" und dann fährt er also fort: „Es bezeichne πτωχ. τ. πν. rein den Zustand geistiger Bedürftigkeit, die lautere Bußfertigkeit der Seele, wie Vers 6 das Hungern und Dürsten". „Das Hungern und Dürsten in V. 6 unterscheide sich von V. 3 oder der Armuth im Geiste und dem Leidtragen in V. 4 nur durch das Objekt der Sehnsucht". Während dort die δικαιοσυνη, die Gerechtigkeit als Ziel erscheine, „sei die erste Makaria der Ort und der Fokus der Sehnsucht im Geiste". Auf dieser Auslegung fußend erklärt er dann auch den Unterschied zwischen den Armen und Betrübten so, daß bei diesem Leidtragen das Bewußtsein der Schuld zu der vorherigen Erkenntniß der Bedürftigkeit hinzutrete", und sucht so überhaupt eine logische Entwicklung für die ganze Reihefolge der Seligkeiten zu begründen.

Wir haben nun durch die gegebenen Anführungen wohl alle Momente gewonnen, auf welche diese neue Auslegung der ersten Seligkeit basirt, und glauben nun beweisen zu dürfen, weßhalb dieselbe füglich zu beanstanden sei. Zuerst dürfte das Urtheil von Fritsche l. c. S. 243 wenigstens Beachtung verdienen, wenn er schreibt: „De Wette, der in neuerer Zeit diese Auslegung auf die Bahn brachte, habe dieselbe später verlassen (kurze Erklärung des Evgl. Matthäi) und als unrichtig angesehen; dagegen freilich eine andere, wohl seltsamere angenommen, die jedoch bald eine vollständige Widerlegung gefunden habe (in der Röhrer Prediger-Biblioth. Tom. 19. Fasc. 6. p. 965).

Nach dieser geschichtlichen Notiz läßt sich dann Fritsche auf das logische Element ein und ist der Meinung, Christus hätte sich für den Fall, als er die gegebene Auslegung in diesem Spruche habe niederlegen wollen, anders ausdrücken müssen. Es argumentirt nämlich hiefür nach der Analogie mehrerer Bibelstellen, wo der Zustand Derjenigen, die im Gegensatze zu den Armen im Geiste sich bei sich selber für weise und gut halten, durch Präpositionen mit dem Pronomen reflexivum bezeichnet werde. So heiße es bei Isai. 5, 21 nach den 71: Wehe denen, die bei sich selbst in oculis suis, ἐν ἑαυτοῖς verständig vor sich selber (ἐνώπιον αὐτῶν, coram seipsis) weise sind. In den Sprichwörtern lese man: Sei nicht klug in deinen Augen d. i. für dich selber (παρὰ σαυτῷ). Prov. 3, 7. Von Job heißt es: Seine Freunde hörten auf zu reden, „weil er in ihren Augen (ἐναντίον αὐτῶν vor ihnen) nun gerecht erschien; cfr. II. Cor. X, 12; wozu Fritsche auch 1 Cor. 8, 6 und 9, 2 citirt, um den Dativ des Pronomens für solche Fälle zur Nothwendigkeit zu machen. Ferner erklärt dieser Ausleger, der Begriff von Gesinnung (notio, sensus) sey diesem Spruche kümmerlich aufgezwungen (precario addita), da ja solche, die in ihren Augen ἐνώπιον ἑαυτῷ πτωχοί wären, zwar hilflos zu sein vermeinen (putant inopes 1 Cor. 4, 8), aber nicht fühlen (sentiunt pauperes esse), daß sie arm wären. Endlich wünsche man es zwar, beweise es aber nicht, daß solche, die sich für hilflos ansehen (sentiant), nach den Worten Christi der Erkenntniß des Wahren, der Liebe zum Guten und der Ruhe des Gemüthes beraubt wären". Betrachtet man diese Beweisführung näher, so kann man wohl nicht bezweifeln, daß der Herr nach dem herkömmlichen Sprachgebrauche sich hätte anders ausdrücken müssen, wenn er unter den Armen im Geiste hätte Leute bezeichnen wollen, die sich für elend halten, er hätte nach dem Hebräischen sagen müssen: Selig, die arm sind in ihren Augen, בְּעֵינֵיהֶם כֻּגֵּד פְּנֵיהֶם. Bei Job. 37, 24 wird zwar auch das hebr. חַכְמֵי־לֵב in der Vulgata übersetzt: Die sich selbst weise bedünken, und Wette (Buch Job. S. 357 schreibt: „Es ist der Ausdruck im schlimmen Sinne gebraucht und bezeichnet „auf ihre vermeintliche Weisheit Stolze", die sich einbilden, das göttliche Wirken richtig beurtheilen zu können"; nichtsdestoweniger liegt doch diese Auslegung mehr im

Zusammenhang der Stelle, als im Ausdrucke und die vorerwähnte Redensart ist die gewöhnliche z. B. Isai. 5, 21. Prov. 12, 15. 3, 7. Daß nur der Zusammenhang bei Job die schlimme Färbung des Sinnes bedingt, sieht man daraus, daß derselbe Ausdruck bei Moses ganz gewöhnlich im guten Sinne als Lobspruch gebraucht wird z. B. Exod. 28, 3. 31, 1. 35, 10; und was die Leichtigkeit betrifft, mit der man im Hebräischen den Gedanken, wie ihn die Ausleger hier im Beisatze τῷ πνεύματι finden wollen, durch die Redensart בְּעֵינֵי ausdrückt, so schreibt darüber Gesenius, daß dieser Ausdruck s. v. s., als nach dem Sinne, nach dem Urtheil jemandes; und werde bei den Verbis und Adjektivis, welche ein Sein anzeigen, z. B. gut, böse, gerade u. s. w., ganz gewöhnlich gebraucht, um den Begriff des Scheinens und Denkens auszudrücken; s. Art. עַיִן und לִבָּבִי.

Es liegt also der Einwendung Fritsche's, sobald man diese Momente noch hinzufügt, jedenfalls im Ausdrucke schon ein annehmbares Moment zu Grund. Wenn man ferner erwägt, daß derselbe meint, die Ausleger hätten ihre Auslegung dem Spruchwort des Herrn mehr aufgezwungen, als daraus entnommen, und sie hätten nicht beweisen können, was sie darin zu lesen oder zu finden glaubten, so ist er ebenfalls ganz gut berechtigt, so zu sagen. Man sieht dieß schon aus der Darstellung, in welcher Arnoldi und Schegg ihre Erklärung niederlegen. Jener läßt dieß durchblicken, wenn er sagt: „Da das Armsein in objektiver Hinsicht keiner Seligpreisung würdig ist, so ist der Ausdruck subjektiv zu nehmen, so daß die Armen im Geiste den Hochmüthigen entgegengesetzt und diejenigen sind, die sich ihrer völligen Armuth an Heilsgütern bewußt sind." Es ist nur zu verwundern, wie Jesus nach Arnoldi und nach denen, die wie de Wette auslegen, Leuten, die ihrer völligen Armuth an Heilsgütern bewußt sind, das Himmelreich verspricht. Denn wenn auch die Erkenntniß des Elends zur Bekehrung führt, so ist dieß doch noch nicht die Bekehrung schon selber. Der hl. Bernardus sagt einmal, die Hölle sei voll von solchen, die sich hätten bekehren wollen und es doch nicht thaten. Was Hrn. Schegg's Worte betrifft, so schreibt er: „Wer das (Elend des menschlichen Willens und die Finsterniß der Nichterkenntniß in den höchsten Fragen) erkennt und bekennt, wer das ist —

denn von einem anderen Armsein kann nicht gesprochen werden, dessen ist das Himmelreich". Dieser Zwischensatz deutet an, daß man ein solches Armsein im Geiste sich denken müsse, weil es auch noch ein anderes geben könne. Gesteht man also auch zu, daß eine solche Erkenntniß im Munde Christi als lebendige und thätige gelten müsse und könne; gesteht man auch zu, daß ihr wegen der Bedeutung im Geschäfte der Bekehrung als der Morgenröthe des Heils das Himmelreich könne verheißen werden, weil ja auch andere Seligkeiten nicht in mangelhafter Einseitigkeit ihres Begriffes erfaßt werden dürften, und wenn das nicht wäre, sonst auch nicht zum Himmel berechtigten, so läßt sich doch nicht läugnen, daß man nicht nothwendig so deuten müsse, als diese Ausleger thun, und daß diese unbefriedigt mit der bisherigen, für ihren Standpunkt zu niedrigen Auffassungsart „das Gefühl der inneren Armuth" oder ein bloßes Erkennen derselben als Pforte des Himmels erklärten, statt dem wirklichen Werthe der Armuth ihr großes Verdienst vor Gott zu lassen, wenn sie im Geiste Gottes ertragen oder gewählt wird. Auf diese Weise wird den zufriedenen Armen, denen die Erdengüter entrissen sind, scheinbar auch das Himmelreich geraubt. Man erachtete diesen Raub für desto gerechter, je weniger man daran dachte, daß wir an unserer Stelle Standestugenden vor uns haben. Diese unbillige Auslegung der Neueren verträgt sich aber auch drittens nicht mit der Parallelstelle bei Lukas 6, 21, wo es heißt: Selig ihr Armen! Wer auf diese Stelle freilich keine Rücksicht nimmt, kann sich in den seligen Sentenzen des Herrn bei Matthäus und zumal bei der ersten leicht verirren. Arnoldi ist daher besonnen genug, zu sagen, „daß das Bewußtsein der Armuth an den Heilsgütern" allerdings der ersten Seligkeit nicht könne oktroyirt oder aufgedrängt werden, wenn die Worte Christi bei Lukas eine wirkliche Parallele zu der Bergrede Christi bei Matthäus bildeten. Er läßt also den Gedanken durchblicken, „die Rede bei Lukas sei mit der bei Matth. nicht identisch." Allein fast könnte man eher beweisen, daß der Vollmond ein anderer Stern wäre, als der Mond im ersten Viertel, als daß man bestreiten könne, die Rede Jesu bei Luk. 6. cap. bilde in allen Theilen und Umständen jeder Art das getreueste Abbild zu der Rede Christi auf dem Berge der Seligkeiten. Hören wir als unpartheiischen Richter das Urtheil eines anderen Auslegers

z. B. Allioli. Dieser schreibt zu Luc. 6 in Note 8 wörtlich also: „Lukas giebt im Folgenden einen Auszug aus der sogenannten Bergrede bei Matthäus 5 u. flgde. Einige halten das Folgende aber für verschieden, was nicht unmöglich ist, indem Jesus seine Reden zu verschiedenen Zeiten zu wiederholen und in verschiedener Anwendung zu geben pflegte." Als Beleg zu letzterer Behauptung citirt dann Herr Allioli V. 40, wo der Herr sagt: Der Jünger ist nicht über den Meister; jeder wird vollkommen sein, wenn er ist wie sein Meister". Nach dem Zusammenhange bedeutet diese Stelle, man könne nicht verlangen, daß ein Schüler heller sehe, als sein Meister; er ist vollkommen, wenn er diesen erreicht. Nach dem Zusammenhang aber bei Matth. 10, 24 bedeutet dieselbe Redensart, daß, wenn der Meister verfolgt wurde, es dem Knechte nicht besser ergehen werde. Was kann nun aber dieser Zwischensatz gegen den Inhalt und sämmtliche Umstände beweisen, die, wenn etwas noch als Beweis gelten kann, die vollkommenste Uebereinstimmung beider Reden in ihren Grundgedanken auf das Schönste erweisen. Nehmen wir, um dieß kurz anzudeuten, einmal den Ort: Bei Matthäus steigt Jesus auf einen Berg (τὸ ὄρος bei beiden Evgl., also in einem irgend wie bekannten oder bedeutungsvollen Sinne), bei Lukas stieg er hinauf und dann herab, um zu lehren. Lukas fügt hier nur etwas bei, das dem Berichte des Matthäus durchaus nicht widerspricht. Bei Matthäus geht die Berufung von vier Aposteln voraus, die eigene läßt Matthäus, wahrscheinlich aus anderen Gründen seiner gruppirenden Darstellung nach folgen; denn Lukas und Markus setzen sie vorher; aber in der Rede selbst wird die hohe Stellung und einflußreiche Wirksamkeit seiner Apostel und Schüler angezeigt. Matth. 5, 11—16. Später erwähnt Matth. 10, 1, daß er einst seine Apostel zusammenrief, sie mit Wundergaben beschenkte und ihnen das Amt ihrer Mission auseinandersetzte. Bei Lukas werden die 12 an jenem Tage aus den Schülern und Anhängern überhaupt ausgewählt. Beides bildet keinen Widerspruch. Die Apostel mußten doch erst als Jünger Christo anhängen, ehe er sie als Apostel auswählte. Wenn ferner der Herr bei Matth. 5 seine Jünger insbesondere V. 11 anredet, so stimmt dieß eben genau auch zu Lukas 6, 26, wo er von den Propheten ebenso spricht.

Was die Volksschaaren angeht, so wird bei beiden Evan-

gelisten eine entsprechende geographische Bestimmung angegeben Luc. 6, 17 und Matth. 4, 25. Was die Veranlassung ihrer Zusammenkunft betrifft, so basirt sie deßgleichen auf denselben Ursachen. Was Lukas 6, 18 erwähnt, lautet wie der Bericht bei Matth. 4, 23 u. 24. Man vergleiche ferner, um vom Inhalt nicht weiter zu reden, nur Anfang und Ende. Dort beginnt Jesus mit seinen Seligpreisungen wie hier, dort wie hier schließt er mit dem Vergleich des Hinweises auf einen Mann, der sein Haus auf Felsen baut und es Christo so nachmacht, der seine Kirche selbst auch auf den Glauben des Petrus als eines Felsmannes stellt. Betrachten wir das Nachfolgende, so erscheint Jesus dort wie hier in Kapharnaum und macht den Knecht des Hauptmannes gesund. Und was den Zwischensatz betrifft, worin Jesus über das Verhältniß vom Schüler zum Lehrer eine andere Beziehung giebt, als er bei einer anderen Gelegenheit daraus folgert, so passet doch der Vergleich nach der Darstellung bei Lukas ebenfalls auch zu den Worten Jesu in der Bergrede nach Matthäus. Denn wenn er daselbst vor falschen Propheten warnt, so stimmt dieß ganz genau auch zu Lukas, wenn der Herr nach diesem Evangelisten sprach: Wenn ein Blinder den Blinden führte, so fallen beide in die Grube. Und daran schließt sich der Gedanke vom Verhältniß des Lehrers und Schülers in dieser abweichenden Beziehung ganz natürlich. Und selbst angenommen, Jesus habe wirklich die Bergrede bei anderen Gelegenheiten wiederholt, so bildet sie dennoch auch so eine nothwendige Parallele. Die Seligpreisungen bei Lukas schließen sich je nach Inhalt und Form genau an die bei Matthäus an; und wie wir schon im ersten Theil § 9 auseinandersetzten, folgt sogar, daß Jesus alle acht Seligkeiten gesprochen haben müsse, wie sie der hl. Matthäus anführt, theils weil die letzten 4 Selig bei Matthäus nach Lukas in Wehe umgeformt sind, da z. B. wehe den Reichen und Selig die Barmherzigen nur andere Anwendungen derselben Wahrheit sind, theils weil die vierte Seligkeit nach Lukas der achten bei Matthäus entspricht u. s. f. Sprüche und Theile aus der Bergrede wird der Herr wohl auch sonst wiederholt haben. Aber seine messianische Bergpredigt läßt sich wohl nur als einmaliger Akt denken.

Bei solchen Umständen muß also der Bericht des heiligen Evangelisten Lukas wohlberechtigt gelten, für die Worte bei

Matthäus beigezogen zu werden, und deßhalb erklärt auch Allioli zu der Seligkeit der Armen bei Lukas, selig seien nur die Armen in der rechten Gesinnung, weßhalb Matthäus beisetze im Geiste, denn ohne Tugend und christlichen Sinn mache die Armuth nicht selig. Beachtenswerth ist jedoch noch ein Vergleich der Seligkeit vom Hunger nach Gerechtigkeit, wie Matthäus berichtet, mit dem Selig, das der Herr nach Lukas über diejenigen spricht, die da Hunger leiden. Da das geistige Objekt bei Lukas hier fehlt und insofern auch die erste Seligkeit nach Lukas eine gleiche Unvollkommenheit des Berichtes darstellt, so könnte es scheinen, als ob Jesus einmal einen geistigen, höheren und ein andersmal einen niederen Standpunkt vor Augen gehabt habe. Allein es ist sonnenklar, daß kein Ausleger, wie der Herr selbst nicht, unter der Sättigung für die Hungernden eine materielle verstand; und so darf man auch unter dem Hunger keinen blos leiblichen verstehen. Man kann auch nicht, wie Kuinoel erklärt, dem Gedanken Raum geben, als habe der hl. Lukas die Worte Christi misverstanden; denn angenommen, Jesus habe in der vierten Seligkeit auch den leiblichen Hunger verstanden, so stört diese Ausdrucksweise keineswegs die sittliche Bedeutung seines Rufes, da ja Fasten und Noth eher oder leichter zu Gott führt, als volle Sättigung und stetes Wohlbehagen. „Noth lehrt ja beten." Hat er ja deßhalb auch an anderen Stellen eben dieser Erfahrung gemäß gerufen: den Armen wird das Evangelium gepredigt. Matth. 11, 5. Was bei Lukas vorausgesetzt wird, fügt aber Matthäus ausdrücklich bei, wie er denn in der Bergrede dem Evangelium bei Lukas genüber sich in der größten Sorgfalt und besserer Darstellung oder Ausführlichkeit auszeichnet und als Augen- und Ohrenzeuge von den Thaten des Herrn rücksichtlich seiner Darstellung gegen den Evangelisten Lukas im Vortheil war, der sich zunächst an die Berichte Anderer halten mußte.

Eine andere Ursache, weßwegen die vorwürfige Auslegung nicht zu billigen ist, ergiebt sich ferner daraus, daß die unverkennbare Grundlage dieser Seligkeiten d. i. ihre Beziehung zum Sabbathjahre das Elend der Sünde als einer Schuld zunächst in der zweiten Seligpreisung voraussetzt. Das Betrübtsein geht dabei nothwendig vom Sündenbewußtsein aus, und es erscheint nur lediglich als Kunstfertigkeit in exegetischer

Manipulationen, wenn man, wie Olshausen thut, sagen wollte, zu der Bedürftigkeit, die er vorher lautre Bußfertigkeit nennt, trete hier das Bewußtsein der Schuld. Jedenfalls tritt das Gefühl über die Sündhaftigkeit des Willens und die Finsterniß im Geiste nothwendig aus der ersten Seligkeit etwas zurück, wenn das Betrübtsein über die Sünde ihren besonderen Platz hat; denn das Betrübtsein über die Schuld ist ja doch wahrhaftig eines und dasselbe, was das Gefühl der Sündhaftigkeit bedeuten will. Dieß bedeutet doch kein angenehmes Gefühl, sondern schließt nothwendig die Traurigkeit mit ein, ja es besteht nur darin. Eine Tautologie kommt daher zwischen der ersten und zweiten Seligkeit zum Vorschein, wenn man dieser Auslegung Glauben schenkte; und eine solche in den Seligkeiten anzunehmen, läßt sich kaum denken, da hier alles bemessen und berechnet ist. Es streitet weiters noch die Beziehung der ersten Makaria zur 5. dagegen. Nach vorliegender Anschauung der acht Seligkeiten bezieht sich das Hungern nach Gerechtigkeit als Vorstufe auf das Verfolgtwerden wegen der Gerechtigkeit. Die Sanftmuth als passive Tugend des frommen Dulders und Untergebenen steht als natürliche Vorstufe den Friedensstiftern gegenüber. Das bußfertige Betrübtsein über die Sündenschuld bildet eine gegensätzliche Stufe zu denen, welche ihr Herz durch stete sittliche Treue von allen Thorheiten gereinigt haben und rein erhalten. Sowie nun die vierte und achte, die dritte und siebente, die zweite und sechste Seligkeit auf gleichem Gebiete stehen, so müssen auch die erste und fünfte oder die zwei ersten Sentenzen beider congruenten Stücke auf gleichem Gebiete stehen, und dieß ist nicht der Fall, wenn die neuere Auslegung der älteren gegenüber zu Recht bestände. Nach der älteren aber bildet die Armuth im Geiste die Vorstufe zur Barmherzigkeit. Wer sein Herz nicht an die Weltgüter hängt, falls er solche besitzt, strebt Höheres an.

Ferner haben wir noch ein historisches Moment zu berücksichtigen, das ebenfalls gegen die fragliche Auslegung spricht. Bekanntlich trat in den ersten Zeiten des Christenthums die Ketzerei der Ebjoniten auf. Alzog z. B. schreibt von ihnen: „Die Ebjoniten, deren Haupt wohl der von Hegesippus genannte Thebutis sein dürfte, waren die strengere Parthei unter den judaisirenden Christen.“ Nach dieser Bemerkung erwähnt er

einiges über ihre dogmatischen Irrthümer, was nicht zu unsrem Thema gehört, daß sie die Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes stark hervorhoben, den hl. Paulus daher als Apostaten des Gesetzes ansahen und haßten, nach ziemlich glaubwürdigen Nachrichten bei Irenäus und Epiphanius nur das Evgl. des heil. Matthäus anerkannten und Jesum als puren Menschen, aber doch als Messias ansahen. Dann aber läßt er sich auf den für uns wichtigen Punkt ein, ob der Name Ebjoniten d. i. Arme von einer historischen Person, Namens Ebjon oder davon herstamme, daß sie von Jesu Christi Person eine so ärmliche Ansicht hegten, oder ob der Name eine symbolische Bedeutung gehabt habe und sich auf die Armuth im Geiste als charakteristische Bezeichnung ihrer sittlichen Tendenzen beziehe. Alzog entscheidet sich für die erstere Ansicht und stimmt sohin mit Tertullian de praescr. 48 und mit Epiphanius haeres. 30, 1*) überein. Alzog's Kirchgsch. p. 119. Allein die beiden anderen Meinungen haben ebenfalls ihre Vertreter, indem z. B. Eusebius histor. 3, 27 ihren Namen auf die dogmatische Leerheit ihres Bekenntnisses von der Person Christi bezieht. Die Clementinen dagegen hom. 15, 7—9 heben ausdrücklich hervor, daß ihr Name Ebjoniten auf dogmatisch-moralischen Anschauungen basirt. Es heißt daselbst, „daß sie das Zukünftige erstreben und Alles für Sünde halten, was einer außer Kleidern, Speise, Trank und Derartigem besaß, da man nichts besitzen dürfe (*διὸ τὸ δεῖν μηδὲν ἔχειν.*) Besitzthum (*κτήματα*) sei Sünde für Alle. Sich desselben aber berauben, heiße nur die Sünde abthun." „Der erschienene Prophet der Wahrheit habe sie gelehrt, daß der Urheber der Welt und Gott (*τῶν ὅλων δημιουργὸς καὶ θεός*) — zwei Reiche gegründet habe, wie für den Guten so für den Bösen. Dem Bösen habe er das Reich der gegenwärtigen Welt nebst dem Gesetze (*μετὰ νόμου*) gegeben, so daß er an den Uebertretern (*ἀδικοῦντας*) Strafe zu üben ermächtigt sei; dem Guten aber gab er die künftige unsichtbare Welt (*τὸν ἐσόμενον ἀίδιον αἰῶνα*). Er schuf jeden Menschen frei, so daß es in seiner

*) Epiphanius erzählt, daß, als der Apostel Johannes einst ins Bad ging und hörte, daß Ebjon dort sei, der Apostel des Herrn sich davon machte und sprach: Eilet, meine Brüder, von hier, daß nicht das Haus zusammenstürze und wir mit Ebjon wegen seiner Gottlosigkeit zu Grunde gehen. l. c.

Macht liegt, sich selbst zu bestimmen für das, was er will, entweder für das Böse in der Gegenwart oder für das Gute in der Zukunft (τῷ μέλλοντι ἀγαθῷ). Diejenigen, welche das Gegenwärtige wählen, haben die Vollmacht reich zu sein, zu schwelgen (τρυφᾶν), sich zu ergötzen und alles zu thun, was sie vermögen. Denn an den kommenden Gütern werden sie keinen Theil haben. Diejenigen aber, welche die Güter der künftigen Welt wählen zu müssen erachten, ihnen steht nichts zu, von den irdischen Gütern etwas für sich zu gebrauchen, weil es gleichsam einem fremden Könige angehört, außer allein Wasser und Brod und das, was mit saurem Schweiße zur Fristung des Lebens erworben wird, da es niemand zusteht, sich selbst umzubringen. Auch dürfe man noch ein Einziges Kleid (περιβολαίου ἑνός) gebrauchen, denn es ziemt sich nicht, nakt dazustehen, wegen des Himmels (Gottes), der alles sieht". Zieht man diese gnostisch klingenden Anschauungen dieser ersten Christensekte in Erwägung, so muß man wohl anerkennen, daß ihr Name ganz ihrem Systeme entspricht, daß jeder von ihnen sich als Ebjon zeigen und zum Zeugniß der Grundsätze auch so nennen mußte, sowie ein Schüler Christi sich einen Christen, und ein Freund der Philosophie einen Philosophen nennt. Es läßt sich darum erklären, warum der Name des Thebutis, ihres angeblichen Stifters, bei anderen Schriftstellern geradezu Ebjon heißt und daß es sich hiemit so verhält, wie bei der Ableitung des Namens Sadduzäer von einem angeblichen Zadock (Gerechter). Einige Rabbinen z. B. R. Nathan zu Pirke Aboth 1. 3 führen diese Sekte nämlich zurück auf einen Schüler des Antigonus Socho im dritten diese Jahrhundert vor Christus. Allein es ist gewagt, wenn man diese Angabe in Zweifel zieht, wie Winer thut, da er sagt, die Autorität der rabbinischen Gewährsmänner sei zu neu und zu gering, um dieß und, was sie vom Ursprunge ihrer Lehrsätze sagen, behaupten zu können. Er stellt die Behauptung auf, den Pharisäern gegenüber, die sich als vom Bösen abgesonderte, heilige Leute benannten, hätten sich andere den Ehrennamen Zaddukin (צַדּוּקִין) d. i. die Gerechten, geheißen. Und in der That scheinen sie, wenn man ihre freigeisterische Denkungsart betrachtet, in die Klasse derjenigen gehört zu haben, die sich heutzutage mancherorts zur sogenannten Religion „der ehrlichen Leute" bekennen. Epiphanius haer. 14 erzählt auch wirklich so, wenn er schreibt:

Sie nennen sich selbst Sadduzäer, ein Name, der vom Worte für den Begriff Gerechtigkeit abstammt; Zedek heißt nämlich die Gerechtigkeit". In der Mischna Jadaim 4, 8 und so sonst heißen sie צַדּוּקִין, ein Name, der vom hebr. Adject. zaddikim durch einen geringen Umlaut sich unterscheidet und als Verbale des Particip. Paul sich vollkommen rechtfertigen läßt. Gleichwie nun die Pharisäer und Sadduzäer, deßgleichen auch die Essäer (von עֵסִי im Chaldä s. v. als Heilskundige) ihre Namen von sittlich-religiösen Tendenzen herleiteten und die Namen im alten Testamente überhaupt eine religiöse oder geschichtliche Beziehung zu verwirklichten pflegten (vergl. die Söhne Jakob's), ebenso können wir auch den Namen dieser irrenden Anhänger des Christenthums von dem Principe, nach welchem sie die Lehre Jesu Christi auffaßten, unbedenklich ableiten, und müssen dieß um so gewisser für richtig halten, als Jesus seine Sendung ausdrücklich und bei entscheidenden Augenblicken mit dem Sabbathjahre verglich uud auch hier so handelte. Nun wird aber von Moses nach Deuteron. 15, 4 ꝛc. das Wort ebjon אֶבְיוֹן und zwar sechsmal und sonst noch häufig vom Jubel- und Sabbathjahr gebraucht; es läßt sich also schon darum als sehr wahrscheinlich ansehen, daß Jesus auch dieses Wort als charakteristischen Ausdruck hier bei den Seligpreisungen gesprochen habe. Dieß wird noch mehr dadurch fast zur Gewißheit, daß die Ansicht Derjenigen, welche wie Olshausen und Arnoldi und auch die Londoner hebr. Bibelübersetzung den Ausdruck Jesu in der ersten Makaria mit עֲנִי combiniren, wegen des nachweisbaren Ausdruckes des Herrn bei Seligpreisung der Sanftmüthigen ihrer besten Stütze beraubt wird. Bei der dritten Makaria nämlich schloß sich die Redeweise Jesu genau an die Worte des Psalmisten 37, 11 an, und dieß ganz passend, weil dort der Verarmte in frommer Duldung auf den Besitzstand von Geld und Gut vertröstet wird, wie dieß ihm auch im Jubeljahr wirklich zukam. Sohin weiß man, daß er daselbst sein Selig über die עֲנָוִים, anawim rief. Es folgt daraus dreierlei, 1) daß der Heiland nicht mit Rücksicht auf die messianische und verwandte Stelle des Propheten Isai. 61 im ersten Makarismus anawim sprach, 2) daß, wenn er bei dieser feierlichen Rede jedenfalls ganz im Geiste seiner sonstigen Aussprüche redete, auch das Wort

anawim da nicht gebrauchte, wo er die Armen als diejenigen bezeichnete, denen das Evangelium gepredigt werde; 3) folgt, daß er schwerlich auch עֲנִיִּים im ersten Makarismus sprach und zwar einfach darum, weil dieses Adjektiv mit עֲנָוִים durchaus identisch ist. Denn nicht nur stammen beide Adjektive von demselben Zeitwort עָנָה, sondern sie werden, wie jeder Leser des hebr. Textes der Bibel weiß, sehr gewöhnlich im Keri miteinander verwechselt. Gesenius führt zwar anav und ani unter zwei Artikeln an, allein in der Bedeutung giebt er jedem denselben Sinn, und bemerkt auch ausdrücklich, daß für den Plural anijim das Chethibh öfters anawim habe z. B. Isa. 32, 7. Psl. 9, 19. Aus diesem wichtigen Umstand sowie auch deßwegen, daß andere verwandte Adjektive für Dürftig und Arm keineswegs gleich häufigen Gebrauch und zumal nicht mit Bezug auf die Idee von der Sabbathzeit beanspruchen können, daraus läßt sich der Schluß ziehen, Jesus habe bei seinen vielfachen Tröstungen der Armen des Wortes ebjonim sich bedient, man habe diese Bezeichnung als ein biblisches Schlagwort anzusehen, d. i. Jesus habe es besonders betont und bei feierlichen Anreden z. B. bei der Bergrede an die Spitze gestellt, oder bei der Antwort auf die Frage des Johannes, ob er der Messias sei, wiederholt, und so sei es gekommen, daß, wie Jesus auch in Armuth erschien und lebte, ein Theil seiner Schüler die Idee der Armuth als Kennzeichen der wahren Schüler Christi angesehen und bis zum falschen Extrem theoretisch und praktisch verfolgte. Dieß wird selbst noch dadurch bestätigt, daß sich auch die rechtgläubige Schaar der ersten Christen zu Jerusalem zur freiwilligen Armuth bequemte und die Gütergemeinschaft vollständig ausführte.

Dieß Alles vorausgesetzt läßt sich nun auch mit Recht folgern, daß die erste Makaria nicht im Sinne der Neueren könne ausgelegt werden. Denn um hier nichts davon zu sagen, daß τῷ πνεύματι durch die historische Beziehung nur Menschen bezeichnen will, welche nicht gerade durch Geburt und Noth, durch Sünde und Schuld in leibliches Elend geriethen, sondern Christen, welche aus hoher und heiliger Gesinnung ihr Herz abziehen von der Welt, so müssen wir doch so viel hervorheben, daß ebjon, ebjonim nicht mit dem hebräischen Akkusativ der Beziehung construirt zu werden pflegt, der bei Uebertragungen vom Hebräischen dann mit

dem griechischen Dativ oder dem lateinischen Ablativ bezeichnet wird. Denn während עֲנִי, שְׁפַל im eigentlichen und nächsten Begriffe auf das psycholologische Moment hinweisen und den gebeugten, betrübten Sinn, die schmerzliche Empfindung und wieder das geduldige Tragen und Harren des inneren Menschen bezeichnen, so deutet (אֶבְיוֹן) ebjon eben die wirkliche, natürliche Armuth, den thatsächlichen Mangel an. An der psychologischen Empfindung nimmt dieß Wort nicht weiter Theil, als insofern, daß es vermöge seiner Ableitung von abhah, wünschen, gerade wie das Wort Bettler von Beten stammend den Armen bezeichnet, der um Hilfe andere angeht oder hilfsbedürftig erscheint. Gesenius bemerkt daher, daß das Zeitwort abhah in den Derivaten die verwandten Begriffe: bedürfen, begehren, wünschen anzeige, (vrgl. אֲבִיּוֹנָה die den Appetit reizende Kappernbeere). Es wird deßhalb auch zwar mehrmals mit dem Substantiv im genitivischen Verhältniß, aber nicht in akkusativer Beziehung verbunden z. B. „die Armen des Volkes" Exod. 23, 11, „die Armen unter den Menschen" Isai. 29, 18. Statt Armen des Volkes Exod. 23, 11 heißt es nun manchmal Psl. 76, 11. Prov. 3, 44 auch die Armen des Landes, wobei die hebr. Ausdrücke lauten עֲנְוֵי־אֶרֶץ oder דַּלּוֹת הָאָרֶץ, wovon jenes die Geplagten und Gedrückten (mansueti. Vulgat.), dieses aber die Trümmer oder Ruinirten bedeutet *); allein obgleich in dieser genitivischen Umschreibung andere Adjektiva mit ihm gemeinsam vorkommen, so theilt es doch nicht den Gebrauch, den synonyme Adjektiva bei Akkusativen der Beziehung aufweisen, ein Beweis, daß der Beisatz τῷ πνεύματι obiger Auslegungsart nicht günstig ist und daß deßhalb eine andere Fassung des Sinnes zulässig erscheint. Endlich noch scheint es auch für diese Auslegung nicht günstig zu sprechen, daß die Peschito für Arm im Geiste die Worte gebraucht: mescine beruch. Das Wort mescino kommt nämlich vom hebr. מִסְכֵּן, dessen Gebrauch in allen semit. Dialekten uns begegnet, selbst in den romanischen Sprachen überging (italiän. meschino, franz. mesquin, portug. mesquinho) und die Armuth im verächtlichen Sinne andeutet, wovon auch schon bei Moses das Hauptwort miscenuth Deuter. 8, 9, sich findet.

*) Von דַּלָּה dünner Faden, Trumm, Niedrigkeit.

Obgleich auch die syr. Sprache für elend, dürftig noch mehrere Synonyme hat z. B. Zerich, chasir, tojo, choduro (Bettler, von chedar sich herumstellen), so gebraucht diese syrische Version, die an Alter und Ansehen der griechischen gleichkommt und andere übertrifft, gerade das Wort mescino bei Matth. und Luk. 6, 20, das sich für den Begriff von äußerer Armuth fixirt hat. Alle diese Gründe, sowohl aus dem Sprachgebrauche als aus dem logischen Verhältniß der Seligkeiten untereinander und der Parallele zu Lukas geschöpft, lassen nicht den mindesten Zweifel übrig, daß wir in erster Makaria es mit der älteren und bewährten Auslegung halten zu müssen wohl berechtigt sind, zumal auch darum, weil sich die bei den Vätern nicht selten zugleich noch vorkommende Beziehung auf demüthigen Sinn als Artbegriff nothwendig an die Armuth im Geiste anschließt, wie Seele und Leib zusammengehören.

Ueber die Armuth im Geiste als Losreißung des Herzens von den Gütern der Welt schreibt nun Arnoldi S. 147 „die meisten katholischen Ausleger beziehen πτωχός auf die materiellen Güter und nehmen πνεῦμα von der Gesinnung, so daß wir eine Seligpreisung der Armen hätten, die es freiwillig mit ihrer Gesinnung sind, wo dann solche darunter gefaßt werden könnten, die nie Reichthümer besaßen und damit völlig zufrieden sind, oder solche, welche die Reichthümer aus höheren Zwecken freiwillig hingegeben haben, oder solche, welche zwar Reichthümer besitzen, aber im Geiste denselben nicht anhangen, so daß sie im Geiste sind, als wären sie arm.“ Wir haben somit die Autorität der meisten katholischen Ausleger für uns, wobei Maldonat, Lapide, Allioli, Maßl, Kistemacker, Vogt uud andere mit der größten Anzahl der Väter uns zur Seite stehen. Vogt schon (Comment. n. T. Mogunt 1790) bemerkt, daß die Ausleger drei Klassen von Armen hier unterscheiden, daß pauperes spiritu s. v. s., als animo et affectu pauperes, und daß manche sich auf wunderliche Weise quälen, (se torquent), um die Ehre der evangel. Armuth abzuschwächen“, da doch sonst Jesus zur Vollkommenheit nicht blos den schuldigen Affekt, sondern sogar den wirklichen Verkauf des Besitzthumes Matth. 19, 21 angerathen habe. Lapide normirt die 3 Klassen der Armen so: qui sunt censu gleich den Bettlern, qui sunt non censu, sed spiritu, wie Abraham; qui sunt censu et spiritu,

wie es die Religiosen sein müssen. Hiezu ist nur zu bemerken, daß auch Diejenigen, qui censu pauperes sind, nicht selig gesprochen werden können, wenn sie nicht pauperes spiritu sind. Sohin gilt der entscheidende Beisatz πνεύματι, spiritu für alle Klassen von Menschen. Unter den hl. Vätern deutet, um auch von ihnen einige Zeugnisse anzuführen, auf die äußeren Güter hin z. B. der hl. Gregorius Nyssenus, da er schreibt de beatitudinibus: „Willst du wissen, wer arm im Geiste ist? Antwort: derjenige, welcher die leibliche Wohlfahrt eines reichen Menschen umändert, der wegen des Geistes arm ist, der die irdischen Reichthümer gleichsam als eine Art Last abgeschüttelt und abgethan hat, damit er, erhoben durch die Lüfte, nach oben gezogen werde, wie der Apostel sagt, in der Wolke zugleich mit Gott durch die himmlische Räume eile. Das Gold ist eine gewichtige Sache, lästig ist jedes Ding, das man wegen der Reichthümer wünscht. Die Tugend aber ist leichter Natur und strebt nach der Höhe. Wenn wir also dem Ueberirdischen uns nahen wollen, so laßt uns in dem, was abwärts zieht, arm und dürftig sein, damit wir im Ueberirdischen weilen." Nicht nur bestätigt diese Auslegung unsere Darstellung, sondern ich habe diese Stelle auch deßwegen gewählt, weil sie zugleich mit der symbolischen Deutung der ersten Seligkeit auf einen Hauptpunkt des Kultes und der Opfer hinweiset, uns nämlich vom Irdischen los zu machen. Hiebei gebraucht der Nyssener auch noch Begriffe, die ganz der Einrichtung des alten Heiligthums entsprechen, wo ja auch die Gabe durch Feuer und Rauchwolke in die Lüfte getragen ward, um in das Jenseitige überzugehen, so daß seine Worte schon darum anziehend erscheinen. Man beruft sich ferner auf einige Väter, welche mehr die Demuth in der ersten Seligkeit betonen, z. B. Hieronymus, Augustinus und Chrysostomus. Daher will ich auf solche Worte verweisen, wo diese Väter durchaus die äußeren Güter mit in Beziehung bringen. Der heil. B. Augustinus sentent. 250 schreibt: „Ein Reicher, welcher Alles das an sich verachtet, weßwegen der Stolz sich gewöhnlich aufbläht, der ist arm vor Gott"! Muß hier nicht der Reichthum nothwendig zum Objekt der Besorgniß werden bei einem solchen pauper Dei? Der hl. Chrysostomus nennt in seiner letzten Homilie zu Matth. die Armuth einen ruhigen Hafen, eine Uebungsschule und das Gymnasium der Weisheit", weil sie ihn von irdischen Sorgen

befreit. Der hl. Hieronymus erklärt ferner, nach Lapide S. 181 zu Matth. 5. 3: Spiritu id est propter Spiritum sanctum voluntatie pauperes. Der hl. Bernardus leitet die Seligkeit auch von einer demüthigen Gesinnung ab und dennoch predigt er (festo omn. Sanct.): „Die untrügliche Wahrheit spricht: Selig die Armen im Geiste. Warum sucht ihr thörichten Adamskinder also Reichthümer? warum verlangt ihr darnach, da euch doch die Seligkeit der Armen göttlich empfohlen und der Welt gepredigt und von den Menschen angenommen wird? Der Heide suche sie, da er ohne Gott lebt; der Jude suche sie, der irdische Verheißungen erhalten hat. Mit welcher Stirne und welchem Sinne sucht ein Christ Reichthümer, nachdem Christus die Armen selig gepriesen?"

Außer diesen Autoritäten und äußeren Zeugnissen spricht für die Auslegung das erwähnte coordinirte Verhältniß der ersten und fünften Seligkeit. Denn indem sich in beiden Gevierten der 8 Seligkeiten eine gesteigerte Parallele herausstellt, so handelt es sich in den ersten von beiden Theilen um die Güter des Leibes, in der zweiten um die Güter der Seele, in der dritten um Güter der politischen Gesellschaft, in der vierten um Güter der Religionsgemeinschaft, um das kirchliche Bekenntniß in Wort und Werk. Dieser Beweis besitzt eine solche dringende Nöthigung, daß man ohne Verschulden gegen die gesunde Vernunft nicht widersprechen kann.

Ein anderer Beweis liegt in der Sprache, in dem wir es zur größten Wahrscheinlichkeit machten, Christus habe in der ersten Seligkeit das zunächst nur von äußerer Armuth gebrauchte Wort ebjonim gewählt; dahin deute auch die syrische Uebersetzung, darauf verweise auch die Liebe zur Armuth, welche die ersten Christen bis zur Gütergemeinschaft bewog, sowie nicht minder der Name der ebjonitischen Ketzer, welche die äußere Armuth bis zu gnostischer Verirrung und cynischer Verzerrung als Pflicht auflegten. Beide suchten die Lobpreisungen Jesu von der Armuth sowie sein Beispiel alsbald zu verwirklichen. Auch spricht dafür der Umstand, daß die Auslegung Derjenigen, welche die Demuth unter der Armuth im Geiste verstehen, darum daß jene aus dem Wesen der ersten hervorgeht, sich mit dieser vereiniget. Die Glossa ordinaria sagt daher (Lapid. S. 118): „Die Armuth, deren Amme die Demuth ist, hat zwei Seiten, die Entsagung von den Weltgütern (rerum abdicatio) und die Zerknirschung des

Geistes" Tauler theilt die Armuth in eine innere und äußere; auch der hl. Franziskus nennt die Armuth im Geiste humilitatis fermentum, auch Segnieri in seinen Betrachtungen über die 8 Seligkeiten erklärt, die Armuth im Geiste stehe deßhalb oben an, weil sie die größten Hindernisse der Seligkeit, den Reichthum und den Stolz beseitige. Die Armuth mache nämlich demüthig, abgetödtet und bescheiden. Diese Zeugnisse beruhen in der That auf den wichtigsten Anschauungen beider Tugenden, und dieß leuchtet am besten ein, wenn man beim Vergleich der Armuth des Geistes und der Demuth auf die Erscheinungen der letzten eingeht; da zeigt sich in der That, daß diese die ideale Gestalt der Armuth im Geiste, ihre innerliche Wirklichkeit, ihr himmlisches Gebilde sei. Wie der Künstler in Stein und Farben seine Ideen versinnlicht und verkörpert, ebenso leibt und lebt die Demuth in der Armuth. Um dieses gleich deutlich und kurz zu zeigen, sehe man nur auf Jesus. Der Stand seiner Erniedrigung, status exinanitionis, ist das Bild seiner Demuth, denn so sagt der Apostel da er in Gottes Gestalt war, hat er es für keinen Raub gehalten, Gott gleich zu sein, sondern hat sich selbst entäußert (ἐκένωσε, exinanivit), hat Knechtsgestalt angenommen, ward den Menschen gleich und im Aeußeren wie ein Mensch, und hat sich selbst erniedrigt (ἐταπείνωσε) und ward gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze"! Phil. 2, 7, 8. Diese göttliche That Gottes bezeichnet aber derselbe Apostel an anderen Stellen mit der Armuth, wenn er z. B. an die Corinther schreibt (2. Cor. 8, 9): „Ihr kennet die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, wie er, da er reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armuth reich würdet".

Wenn man also auf dieses hohe Beispiel schaut, da sieht man, wie die Demuth in der Armuth im Geiste und diese in jener wirkt. Wie der Demüthige denkt, so thut er als Armer; was er wünscht zu sein, das ist der Arme; was jener will, das hat der Arme. Der Demüthige sucht nicht sein Lob, der Arme im Geiste bekommt schon keines, da er nichts hat, was die Welt liebt und ansieht; und wenn er auch Güter des Geistes und Leibes hat, so hängt sein Herz nicht daran, er kennt Gott als Geber und sich als Empfänger, Gott als höchsten Eigenthümer und Herrn, sich aber als Verwalter und Diener. Wenn der Demüthige Mistrauen gegen sich selbst hat, so weiß

eben der Arme im Geiste, daß er nichts durch sich selbst vermöge, weil er entweder die Mittel nicht besitzt, die in der Welt Großes ausrichten, oder weil er weiß, daß Gott allein mächtig und groß ist. Der Demüthige unterwirft sich Gott und gehorchet ohne Beschwerniß und Verdruß den Höheren. Wer aber arm im Geiste lebt, weiß, daß er als Armer zu den Geringsten in der Welt gehört, und da er nicht Macht, Ruhm und Reichthum sucht, so liegt ihm nichts daran, wer zu befehlen hat, und er findet auch schon keine Mittel zum Widerstand. Auch sucht der Arme im Geiste nicht das Reich der Erde, er gönnt es denen, die sich soviel Weisheit, Kraft und Wachsamkeit zutrauen, um anderen zu befehlen. Der Demüthige liebt die Verachtung der Armen und achtet ihren Stand. Er findet das Gewand der Armen und ihre Nahrung für sich passender, als die Kleider der Pracht und die Tafeln mit Leckerbissen. Er beneidet nicht die Reichen um ihr Gut, das der Arme bereits schon nicht hat oder nicht liebt, also auch anderen nicht misgönnt. Der Demüthige sucht Gott und dient ihm gerne, der Arme im Geist aber hat schon Allem entsagt, was ihn von Gott abziehen könnte und in seiner Noth fühlt er täglich, daß er nur in Gott und Wahrheit glücklich und selig werden könne. Aus Allem geht sohin hervor, daß die Armuth im Geiste das Leben der Demuth sei, daß sich die Demuth in ihr erst ausgestaltet, vervollkommnet, daß sie von ihr Körper und Kleid oder Form und Wirklichkeit, Wahrheit und Segen erhält; umgekehrt hat aber die Armuth im Geiste der Demuth sittlichen Werth und himmlische, christliche Weihe, sowie inneren Gehalt und Zufluß der Gnade. Unter diesen Umständen erklärt sich auch, warum Franziskus, der apostolische Verehrer der evangel. Armuth, einer ihrer glühendsten Lobredner und Freunde, seine Brüder „die Geringeren", Minoritae, spätere Nachfolger seiner Ideen, ihre Schüler Minimi hat genannt wissen wollen. Die Armuth im Geiste ist eben die Mutter und die Schule der Demuth. Es kann daher von keinem Schwanken die Rede sein, wie Schegg in seinem hl. Evangel. S. 140 erklärt, wenn man zum Verständniß der Armuth im Geiste die Demuth herbeizieht; der Heiland hat ja in der Lossagung von den Weltgütern der Hoffart die Quelle abgegraben und so das Leben und die Erhaltung der Demuth ermöglicht. Als bloße Umschreibung für Demüthig kann aber die erste Seligpreisung nicht angesehen wer-

den. Vielmehr erscheint das Wesen der Demuth in erster Seligkeit ausgestaltet nur bei einer Klasse von Menschen, bei den Armen; ihre Verwirklichung greift aber auch in die drei übrigen Seligkeiten des ersten Theils der Seligpreisungen ein, gerade wie es der Opfercult im a. B. darstellt; denn sie beklagt ihre Unvollkommenheiten bei dem Stande der Büßer eingedenk früherer Sünden, sie erträgt alle Unbilden um Gottes-Willen und beugt sich vor Gewaltthätigkeit bei dem Stande der unterwürfigen Diener und Dulder, und läßt sich zu den Niederen hilfreich herab, und sie eifert für die Vervollkommnung in der Gerechtigkeit, weil sie nicht das schon Geschehene betrachtet, sondern was erst noch geschehen kann und soll, übt sich sohin in Uebung der schwersten Pflichten und aller Opferformen, welche das Reich Gottes fordert. Das Heilige ist sohin nach dieser Seite genommen eine Kammer der Demüthigen. Beachtenswerth ist jedoch die Bemerkung Schegg's, wenn er in den Anmerkungen zu den hl. Evangel. S. 450 schreibt, ani, das für πτωχός gebraucht und gern mit ebjon verbunden werde, bedeute (?) nicht „demüthig", auch nicht in Verbindung mit ruach. Für stolz und demüthig habe der Hebräer seinen eigenen Sprachgebrauch, er stelle hiezu nicht „reich und arm", sondern „hoch und nieder" gegenüber. Gleich dem hochmüthig und demüthig im Deutschen, so stände im hebräischen גְּבַהּ לֵב oder גְּבַהּ רוּחַ hoch am Herzen, hoch am Geiste dem שְׁפַל רוּחַ gegenüber. So wenig als wir im Deutschen, so wenig konnten die Hebräer einen Demüthigen „Geistesarm" oder einen Stolzen „Geistreich" nennen.

Man muß nun in Allem Für und Gegen als die Stimmen von 2 Partheien vernehmen. Thuen wir es also auch. Gewöhnliche Einwendungen gegen die Auslegung der ersten Seligkeit, welche in ihr die Entsagung von den Weltgütern, Weltehren und Weltfreuden sieht, sind nun folgende. Im neuesten Bibelwerk wird über die erste Seligkeit erklärt: „Geistig arm können sowohl solche sein, welche das Entbehren irdischer Güter im Hinblick auf das Himmelreich ertragen, als auch solche, welche mit zeitlicher Habe gesegnet, doch diese zu Gottes Ehre, zu ihrem und ihrer Mitmenschen Heile anwenden." Hiezu bemerkt Schegg, „daß jeder einsehe, wie bei einer solchen Auslegung das Wort „geistig" ganz bedeutungslos stände. Niemand nenne einen Wohlthätigen geistig

arm und ebensowenig einen frommen Bettler. Beide müßte man vielmehr geistig reich heißen. Wir würden geradezu erwarten, daß Jesus sagte: Selig sind die geistig Reichen." Aus dieser Bemerkung folgt man zuerst, man dürfe bei den Armen im Geiste nicht an Arme denken, weil fromme Bettler geistig reich seien. Allein das ist es ja eben auch, warum einer, der im Geiste Gottes den Stand der Armuth trägt oder wählt, selig gepriesen wird. Er wird im Geiste reich. Schegg übersetzt uns, um dieß besser einzusehen, nicht „geistig arm", sondern arm im Geiste", wie es Text und Sprachgebrauch gebieten. Es folgt ferner aus Schegg's Widerspruch, daß man bei der ersten Makaria nicht an „Wohlthätige" gedenken dürfe, und darin hat er Recht und zwar nicht deßwegen, wie er meint, weil die Wohlthäter „geistig reich seien", sondern aus dem einfachen Grunde, weil die Barmherzigen noch besonders unter den Seligen gezählt werden an fünfter Stelle. Aber dennoch hat das Bibelwerk insoferne Recht, als die Armuth im Geiste nothwendig die Seligkeit für jene bedingt, die sie als Reiche ausüben wollen; diese können nicht barmherzig sein, ohne arm im Geiste zu werden. — Eine andere Einwendung gegen die alte, kath. Auslegung bringt Arnoldi in folgender Bemerkung vor. Wenn man unter arm im Geiste jene verstehe, welche mit ihrer Armuth zufrieden sind, oder ihrer Reichthümer sich freiwillig berauben oder ihr Herz nicht an Geld und Güter hängen, so künstele man offenbar an τῷ πνεύματι. Kein Zuhörer konnte es in diesem Sinne verstehen, und man erwartete statt dessen durchaus ἐθελόπτωχος oder etwas Aehnliches. Hieronymus schreibe, Christus habe spiritu beigefügt, damit man an Demuth und nicht an Mangel dächte." Allein auch diese Einwendung kann der wortgetreuen und ganz evangelischen Auslegung der ersten Makaria nicht im Geringsten etwas anhaben. Was das Citat aus Hieronymus betrifft, so haben wir aus Lapide ein Citat von demselben Kirchenlehrer erwähnt, wo er τῷ πνεύματι oder spiritu mit voluntarie umschreibt, wornach dann die Armuth nicht auf den Seelenzustand, sondern auf einen sittlichen Stand bei Uebung der Armuth verweiset. Daß Arnoldi den Ausdruck ἐθελόπτωχος verschlägt, geräth zwar seiner Sprachkenntniß zur Ehre; denn dieses Adjektiv hat er ganz in der Analogie zu anderen griechischen Compositen gebildet, wie z. B. ἐθελόπονος, gern arbeitend, ἐθελόκακος vorsätzlich bös,

ἐθελόδουλος freiwilliger Sklave. Indessen einen tiefen Blick verräth dieser Vorschlag keineswegs; denn der Beisatz ἐθέλο in den Compositen zeigt blos die menschliche Thätigkeit des Willens an, allein der Beisatz τῷ πνεύματι weiset auch hin auf die Berührung des inneren Menschen vom Geiste Gottes, es ist darunter das göttliche Lebensprinzip, eine göttliche Lebensäußerung zu verstehen, in welcher alle Werke des Menschen gethan sein müssen, wenn sie in Gott geschehen. Gott soll man im Geiste und in der Wahrheit dienen, und in diesem Geiste sollen nun auch die Armen leben und selig werden, wenn sie Christo zugehören wollen. In der That wäre Krates, da er sein Geld in's Meer warf und sich befreit zu haben rühmte, dann wäre Aristides und Diogenes sowie noch so mancher philosophische Weltverächter hieher zu rechnen, wenn wir in dem Beisatz πνεύματι blos den freien Willen ausgedrückt finden wollten. Hier wo Christus im feierlichsten Tone spricht, hier wo er das Abbild seiner Gemeinde im höchsten Glanze vollendeter Heiligkeit darstellt und die Gläubigen als Bürger und Erben des Himmels denkt, hier sind jedenfalls Arme zu verstehen, die nicht aus Noth und Zwang ihr Schicksal tragen, sondern solche, die im Geiste Gottes, freudig um Gotteswillen die Armuth tragen oder selbst wählen oder ihr Herz im Geiste leer und arm machen von aller Habsucht und Weltbegier. Geldbegier (φιλαργυρία) ist ja nach dem hl. Paulus I. Tim. 6, 10. „Die Wurzel alles Bösen, raubt den Glauben, stürzt in viele Leiden", sie stürzt nach demselben Apostel, „in Versuchung und Stricke des Teufels", sie ist der Götzendienst, jener Mammonsdienst, „den man aufgeben muß, sobald man den Herrn lieben" und ihm dienen will, kein Wunder, daß unter den Seligkeiten die Entsagung des Menschen vom Genusse der Weltgüter oder das Streben, sich die Welt zu kreuzigen oder sie zu verachten, wie man beim hl. Apostel liest, hier oben ansteht als Gottesdienst. Nicht blos die historische Grundlage der Seligkeiten rechtfertigt diese Ordnung, sondern auch die große Bedeutung der Demuth für das religiöse Leben, (humilitas humilium est humus ad virtutem plantandam), sowie die der Armuth im Geiste als der Mutter der Demuth sprechen für diese Abfolge; denn Demuth und Weltentsagung untergraben den Stolz und die Habsucht, welche beide Laster in der Schrift als die Quellen alles Verderbens so oft

bezeichnet und von den theologischen Systematikern unter den Hauptsünden als Brüder vorangestellt werden. Doch greifen wir noch nicht vor, wir haben es einstweilen nur mit Arnoldi's Einwendung gegen die hergebrachte Auslegung zu thun und schließlich noch darauf zu antworten, daß er meint, kein Zuhörer hätte Jesum Christum in diesem Sinne verstehen können". Es ist viel wahrscheinlicher, daß die Zuhörer Jesum gerade in keinem anderen Sinne verstehen konnten. Den Israeliten waren die Sabbathjahre eine bekannte Sache, die Sabbathzeit griff merklich in das bürgerliche Leben ein und kehrte als eine heilige, ehrwürdige Festzeit regelmäßig wieder. Daß diese Festzeit von den Propheten als Bild der messianischen Zeit gebraucht wurde, konnte ihnen ebenfalls nicht fremd sein, und hatte Jesus diese Idee auch selbst schon durch seine erste Predigt zu Nazareth und häufige Lobpreisung der Armen wachgerufen. Daß diese Festzeit den ebjonim des Volkes galt, war jedem aus der Sprache Moses eine geläufige Redensart. Was Wunder also, wenn Jesus in diesem Sinne seine Stimme erhob und schon mit dem Worte ebjonim den Schlüssel oder Wegweiser gab, um zu zeigen, worauf seine Seligpreisungen anspielten. Nun wußte man aber, daß im Sabbath- und Jubeljahre Leute beglückt wurden, welche durch den Drang der Umstände, in Folge von Noth und Unglück, in Folge von Leichtsinn und Sünde oder durch Geburt verarmt waren. Wenn nun also Jesus den Armen, die er selig pries und denen er das neue Jahr der messianischen Heilsperiode anwünschte, den Beisatz „im Geiste" beilegte, so mußten sich seine Zuhörer jedenfalls solche Arme denken, die es im hl. Geiste seien d. h., daß sie nicht aus Habsucht um so mehr nach irdischen Gütern verlangten, je weniger sie damit versehen waren, und daß sie auch nicht aus gleicher Ursache zu Neid und Ungerechtigkeit sich verführen lassen. Sie mußten sich Arme denken, die auch den Geist oder die Seele vom Irdischen abziehen, wie sie bisher in Blöße des Leibes oder äußerer Dürftigkeit desselben schon entbehren mußten. Sie mußten alsbald denken, daß diese Tugend auch diejenigen angehe, welche dem Leibe nach wohl begütert und mit Allem versehen waren. Denn schon der Psalmist sagt, daß die Reichen nicht ihr Herz an ihre Güter hängen sollten, wenn sie zunehmen. Da sie also schon wußten, es könne Einer viel haben, und im Geiste doch sich dadurch nicht bereichert sehen,

weil ihm die himmlischen Güter wünschenswerther, die irdischen aber lästig und gefährlich erscheinen, so haben sie möglicher Weise den Gedanken auch auf die Reichen wenigstens anwenden können.

## II. Was bedeutet der Beisatz τῷ πνεύματι?

Um den Sinn der ersten Seligkeit zu erschöpfen, müssen wir dem Beisatze spiritu zu pauperes oder τῷ πνεύματι zu πτωχοί noch besonders eine kleine Würdigung zukommen lassen. Man darf nicht glauben, daß es uns bei einer genaueren Prüfung dieses und der anderen einzelnen Wörter in diesen Seligkeiten so ergehen werde, wie jenen, welche bei zu scharfem Pressen der Trauben den bitteren Saft der Kämme bekommen statt des süßen Mostes, oder daß es uns so gehe, wie jenen Frauen, welche, wenn sie die Euter ihrer Kühe gewaltsam ziehen wollen, Blut statt Milch erhalten. Vielmehr glauben wir, daß jedes Wort in dieser Makaria einer sorgfältigen Beobachtung bedarf, weil die Erhabenheit des Augenblicks im Leben Jesu, weil die symbolische Beziehung der Stelle zum ganzen Kulte, sowie die sententiöse oder logische Beschaffenheit der Worte des Herrn diese Genauigkeit fordern und bedingen. Wir glauben also durch dieß Verfahren erst das volle Verständniß dessen zu erhalten, was Jesus mit diesen himmlischen Worten sagen und andeuten wollte.

Gesagt haben wir schon, daß es dem erhabenen Standpunkte dieser Worte sowie dem christlichen Streben und Leben widerspreche, wenn wir bei τῷ πνεύματι blos die natürliche Willenskraft, die äussere freie Wahl in Anschlag bringen wollten. Die Heiligen athmen im Hause Gottes, wie der natürliche Mensch in der Luft. Sie nehmen den heiligen Geist in sich auf, sie verbreiten ihn mit Worten und Beispielen in ihrer Umgebung. Wir haben hier also auch mit Armen zu thun, die aus dem hl. Geiste und Gott wiedergeboren sind, mit Armen, denen Gott das Unterpfand des hl. Geistes in's Herz gelegt; dafür bürgt schon die messianische Bedeutung der ganzen Stelle. Gesagt haben wir auch schon, daß der Beisatz spiritu, im Geiste in Rücksicht auf die historische Grundlage der Seligkeiten ein Licht erhält, doch so, daß wir nicht denken dürfen, daß der leiblichen Armuth die geistige gegenüberstehe, weßhalb z. B. Schegg (hl.

Evgl. I. Thl. S. 450 in den Anmerkungen) erklärt, σῶμα sei hier als Gegensatz zu πνεῦμα zu denken, ein Punkt der die neueren Ausleger irre führte, sondern so, daß den Armen aus Zwang und Noth und nach den Begriffen der Welt, daß den Armen in Folge ihres Leichtsinns die Armen des Evangeliums gegenüber stehen, die sich im Geiste die Armuth als ein Förderungsmittel der Tugend ansehen und sich freuen, von jenen Begierden und Sorgen, von jenen Disteln und Dörnern befreit zu werden, welche den Samen des göttlichen Wortes ersticken. Wir sehen hier Arme vor uns, die auch den Geist, ihre Liebe vom Reichthume abziehen und deshalb frei werden von Neid und Unzufriedenheit sowie von schädlichen Begierden und allem Stolz und Genusse, wodurch die Reichthümer den Menschen zur Sünde verleiten können. Nichts desto weniger haben wir hiemit noch keineswegs die volle Bedeutung dieses Beisatzes erklärt; vielmehr haben wir noch auf einige Umstände zu verweisen. Was nämlich die historische Grundlage betrifft, so verweist sie uns auf jene messianischen Worte des Isai 67. und Luc. 4., wornach der Retter Israels sprach: Der Geist des Herrn ist über mir, er hat mich gesandt' den Armen frohe Botschaft zu bringen und verwundete Herzen zu trösten. Sowie die frohe Botschaft im Selig und in den Verheißungen, sowie ferner die Armen und Bedrängten in den einzelnen Klassen der Himmelsbürger hervortreten, ebenso verweiset der Ausdruck Geist, in welchem die Armen sich als würdig des Himmelreiches zeigen, ohne Bedenken auf den hl. Geist hin, der aus dem Redenden sprach und mit ihm war. Die göttliche Kraft, die dem Messias innewohnte, ist es, die er ausgießt über seine hl. Kirche in Person des hl. Geistes. Wo aber der Geist Gottes ist, da ist Freiheit 2 Cor. 3, 18; darum ist es der göttliche Geist, der die Armen von der Erdscholle losreißt und sie reinigt und zu himmlischen Begierden erhebt. Er ist es, der bei dem Rufe der Buße: שׁוּבוּ, μετανοεῖτε, bekehret euch, wie bei der Schöpfung auf dem Tohu und Bohu dahin fährt, den Lebensodem ertheilt und das Angesicht der Erde und das Innere der Erdmenschen, der Adamskinder umkehrt, so daß die Armen sich glücklich fühlen und ihr Herz von der Welt abziehen, daß die Sünder über ihre Sünden sich betrüben, daß die Untergebenen demüthig dulden, die Lauen nach Gerechtigkeit eifern, daß die Reichen erweicht werden für

fremdes Elend, daß sich die Herzen reinigen im Halten göttlicher Gebote, daß die Großen nicht ihre Herrschsucht, sondern ihre Liebe und Obsorge für das allgemeine Beste walten lassen, sowie daß die Bekenner der Wahrheit selbst bis zur Aufopferung aller Güter für die Wahrheit leiden und sterben. Diese Beziehung des Beisatzes in der ersten Seligkeit erhellt nun aber nicht blos aus dem historischen Zusammenhang der Stelle mit der Sprache der Propheten und den Worten des Herrn, sondern es stimmt diese Auslegung auch zu dem sprachlichen Ausdrucke. Indem im Griechischen der Artikel τῷ beigegeben ist, so wird hiedurch schon möglicher Weise formell auf das Wirken des göttlichen Geistes hingewiesen; denn wenn der Artikel bei רוּחַ oder πνεῦμα steht, so wird dadurch manchmal der göttliche Geist, der hl. Geist der Geist vorzugsweise bezeichnet. Ohne Beziehung zu diesem Geiste wäre ohnehin die Armuth kein gottgefälliger Stand; denn er ist es, dessen Gnade alles heiligt, dessen Licht alle Erkenntniß gibt, dessen Stellung den Willen kräftigt. Job. 32, 8. Ps. 51, 13. Agg. 2, 5. Berlepsch, Maldonat und andere Ausleger haben auch deßwegen hier die Beziehung zum hl. Geiste annehmen wollen. Insbesondere bekommt vielleicht der Ausdruck: „Selig die Armen" durch die Bestimmung „im Geiste" auch noch eine besondere Bedeutung, weil wir hiemit zum alttestamentlichen Ausdrucke eine gegensätzliche und höhere Beziehung gewinnen. Wenn vom Sabathjahre die Rede ist, so heißen (Exod. 23, 11) nämlich die Armen „die Armen deines Volkes." Noch häufiger heißen sie insgemein: die Armen des Landes דַּלּוֹת־אֶרֶץ, bei den Propheten aber עֲנִיֵּי־אֶרֶץ. Im Munde Jesu Christi wird nun der Arme nicht nach Land und Volk geschätzt, sondern nach dem Geiste, in dem er wandelt. Der Sohn Gottes redet hier nicht als Sohn Abrahams und Jakobs, sondern er bringt als Sohn Gottes uns die Botschaft des Himmelreichs; daher kennt er nicht die Armen nach dem Geschlechte und der Erdzone, sondern nach der hl. Gesinnung. Doch hat dieser Bezug verheißungsweise weniger Interesse, als die wichtige Bedeutung, welche die Bestimmung „im Geiste" für die symbolische Umschreibung hat, welche die erste Seligkeit zum alten Heiligthum besitzt. Indem sich nämlich mit ziemlicher Gewißheit herausstellt, daß Jesus in der ersten Seligkeit das Wort ebjonim

brauchte, und indem wir daran erinnerten, daß sich in ihm der Begriff von Begehren und Bitten festgestellt hat, so gewiß als ein Bettler zunächst einer ist, der durch eine Bitte Almosen verlangt, so entspricht schon darum das Wort des Herrn genau der Bedeutung des Brandopferaltares. Dort und gerade in den Brandopfern entäußerte sich Israel seiner Güter, indem es Gott als Eigenthümer und Geber anerkannte und einen Theil opferte, um durch die Opfer das Uebrige förmlich auszulösen. Dort erschien Israel vor Gott im Gebete wie ein Bettler vor der Thüre des Reichen, gleichwie wir ja auch bei allen Gebeten nach Art der Armen handeln und uns als hilfsbedürftig bekennen. Wir zeigen zwar in den Verheißungen zunächst die Analogie zu den Geräthen des Heiligthums, und nicht in den Volksklassen und ihrer Heiligkeit. Wir sehen aber darin gleichsam noch einen glücklichen Zusammenhang mit der Opfer- und Gebetsstätte von Israel; wir sehen, daß wir allesammt hier an jenes Wort Christi gemahnt werden, wo es heißt, daß man Gott anbeten solle im Geiste und in der Wahrheit, oder daß wir dem hl. Apostel folgen sollen, wenn er ruft: „Wandelt im Geiste"; „betet im Geiste", „dienet im Geiste Gottes"; Phil. 3, 3. Eph. 6, 18. Röm. 1, 8. Gal. 5, 6. Denn wie der Leib ohne den Geist todt ist, so gilt auch die Armuth nichts vor Gott ohne den Geist der Heiligung.

Noch haben wir auch ein wenig die grammat. Konstruktion zu beachten. Bei der sechsten Seligkeit sagt der lat. Uebersetzer auffallender Weise: beati mundo corde, setzt also das Adjectiv in den Ablativ zum Hauptwort, während er doch in erster Makaria nicht sagt: beati paupere spiritu oder beati humili corde. Der Vulgatist hat jedenfalls in erster Seligkeit zwischen dem Substantiv im Akkusativ der Beziehung und dem Adjektiv ein anderes Verhältniß gedacht, als bei der sechsten Seligkeit. Er hat gefühlt, daß das Wort πτωχοί hier und überhaupt nach seiner Bedeutug nicht dem Beisatz dienen und sagen wollte: Selig, die eines armen, niedrigen, demüthigen Sinnes sind, sondern daß die Nebenbestimmung nur dem Adjektiv diene und Arme bezeichne, die es aus dem Geiste Gottes, die es freiwillig, zum Zwecke ihrer Heiligung sind. Die Ursache hievon liegt darin, daß πτωχοί, obgleich es manchmal adjektivisch gebraucht wird, z. B. Gal. 4, 9, in der Regel als Substantiv vorkommt,

wie dieß ebenfalls im Hebräischen mit ebjonim und oft auch im Lateinischen mit pauperes der Fall ist. Eben dieses Umstandes wegen ist man auch berechtigt, bei pauperes spiritu eine andere grammat. Verbindung im Hebräischen vorauszusetzen, als bei beati mundo corde oder bei ähnlichen hebräischen Ausdrücken z. B. קְשֵׁה־רוּחַ schwermüthig, גְּבַהּ־רוּחַ hochmüthig, wo reine Adjektive zum accusativus (lat. ablat. qualitatis) der Beziehung treten. Hier tritt vielmehr Substantiv zum Substantiv Deßhalb sagt auch Arnoldi, ob er gleich die erste Seligkeit auf die Demüthigen bezieht, „man dürfe doch nicht übersetzen: Selig, die demüthigen Geistes sind", weil er wohl fühlte, daß man durch diese Neuerung gegen eine hergebrachte Auffassung verstoße, und weil die lateinische Uebersetzung hiezu ebenfalls nicht berechtige. Uebrigens scheint der griechische Uebersetzer den Dativ τῷ πνεύματι ganz genau nach dem griechischen Idiom ohne Präposition gewählt zu haben. So heißt es bei Sophokles im Oedipus: „Auch jetzt bin ich noch derselbe τῷ βουλεύματι d. i. dem Willen nach". Der bloße Dativ ist bei Seelenzuständen sehr häufig in den besten Schriften der Klassiker; z. B. heißt ὀργῇ aus Zorn, ὕβρι aus Uebermuth, φρονήματι aus Stolz, ἀτελείᾳ aus Leichtsinn, lauter Beispiele, die ich nach Matth. gr. Gramm. II. S. 731 genommen aus Platon, Xenophon und Thucydides. In dem biblisch-helleniſtischen Idiom ist natürlich dieser einfache Dativ ebenfalls nicht selten z. B. I. Petri. 4, 6. Luk. 1, 51. I Cor. 7, 34. II Cor. 2, 12, 13. act. 18, 25. 20, 22. Johann. 11, 33, wo wir die Redensarten finden „im Geiste eifern", „stolz im Geiste", „im Geiste nach Gott leben", „heilig sein an Leib und Seele", „Ruhe haben im Geiste", „im Geiste beunruhigt", „im Geiste geängstigt, gebunden sein". Da der Heiland hier in präciser Kürze oder sentenzenartig sprach, so läßt sich seine einfache Ausdrucksweise auch wohl erklären; da er ferner nur die Armuth, die nicht in gemein-menschlicher Art besteht, sondern aus einem vom Geiste Gottes oder von der Liebe zu Gott bewegten Willen gewählt oder ertragen wird, empfehlen wollte, so war das Wort ruach, spiritus geeigneter, als ein anderes, um das höhere anzudeuten; es war passender, als eine Umschreibung mit lebab oder nephesch, d. i. Herz oder Seele, Wörter, welche zunächst nur das natürliche Leben des inneren Menschen bezeichnen. Wäre dem

πτωχοί statt πνεύματι etwa βουλεύματι beigesetzt, so würde das Wort Christi bei weitem nicht dieselbe Tiefe und Gedankenfülle besitzen. So wäre denn im Beisatze τῷ πνεύματι kein fester Anhaltspunkt gegeben, um die Auslegung der ersten Makaria anders zu verstehen, als im Sinne von Armen im Geiste d. i. von solchen, die weder beim Mangel noch beim Besitzthum ihr Herz an die Weltgüter hängen, sondern sich im Geiste, in der Gesinnung, der Habsucht und des Mammons vollkommen entschlagen, die das Herz immerhin leer machen von der Anhänglichkeit oder Liebe zu den Weltgütern. Wir haben daher in der ersten Seligpreisung nur noch die Verheißung kurz zu erörtern:

## III. Denn ihnen ist das Himmelreich.

Ueber den Begriff Himmelreich haben wir hier nichts Besonderes zu erwähnen. Wir haben nämlich schon im I. Theil § 13 und § 21 diesen Begriff historisch und sprachlich erörtert. Wir sahen, daß der Messias ein König sei und als Davids Sohn das Reich Davids, das schon eine Gottes-Herrschaft heißt, erbte, um es als Gottes Sohn zu einem Reich Gottes vollkommen umzugestalten. Wir sahen ein, daß diese Umgestaltung ganz im Gange der göttlichen Vorsehung lag, und daß das Reich des Herrn eine äußere Form gewinnen sollte, in welcher es die Reiche der Welt an Zeit und Raum und Endzwecken übertreffen, sie alle mit dem Salze der Weisheit durchdringen und trotz vielfach getrennter, irdischer Interessen unter dem Senfbaum göttlicher Segnungen einigen sollte. Warum Himmelreich und Gottesreich einerlei sei, welche hohe Weissagungen die Propheten, besonders Daniel von der Kirche Gottes als der äußeren Verwirklichung und irdischen Erscheinung dieses Reiches gegeben, warum man beim Worte Reich nicht an eine geographische Länderfläche, sondern an eine geordnete Aneinanderreihung von Vielheiten zu einem Ganzen und Einer Familie mit Einerlei Gesetz und Herrn zu denken habe, von dem Allen war schon die Rede. Jedoch müssen wir besonders darauf hindeuten, daß wir die Auslegung derjenigen, welche aussprachen, hier bei Matth. V. 3, bedeute der Ausdruck Himmelreich lediglich „das Geschenk der christlichen Religion" oder wie andere meinten, „die Glückseligkeit, die Gott seinem Volke zubereitet

habe", dahin berichtigten und ergänzten, es bedeute „die Gemeinschaft mit Gott oder den Antheil an all seinen Gnaden und Segnungen hienieden und im Jenseits durch Jesus Christus". Jesus Christus ist hier als Vermittler dieser Gemeinschaft nothwendig zu denken, denn es will der Herr hier das messianische, also von ihm gegründete Reich als Theil und Erbe bezeichnen. Man sieht dieß aus den Erwartungen seiner Zuhörer und Anhänger sowie aus dem Misverständnisse seiner Feinde; man sieht dieß auch aus den Predigtworten (Matth. 3, 2) Christi und seines Vorläufers. Was jene betrifft, so fragten die Apostel einst bei Annäherung seiner Himmelfahrt: „Meister, wann wirst du das Reich Israel herstellen." Act. 1, 6. Der Engel verhieß einst von ihm, „er werde das Reich Davids seines Vaters herstellen"; Luk. 1, 33. Joseph von Arimathäa wird als ein Mann geschildert, welcher auf das Reich Gottes hoffte. Marc. 15, 43. Auch die Pharisäer fragten den Herrn einst über die Ankunft des Reiches. Luc. 17, 20. Was aber die Worte der Predigt Christi betrifft, so sprach er und befahl er seinen Aposteln zu predigen: „Thuet Buße; das Himmelreich hat sich genahet". Durch den Ausdruck: „es hat sich genahet", leuchtet aus diesem Texte hervor, das Himmelreich werde denen zu Theil, die Jesum mit seiner Lehre und dem Glauben an ihn aufnehmen und die sich als Heilige nach dem Inhalt seiner Worte der Gemeinschaft mit Gott durch ihn würdig machen. Daß wir sagten, es sei die Gemeinschaft mit Gott im Jenseits hier zu verstehen, folgt nicht blos aus der sonstigen Redeweise des Evangeliums, wo das Reich Gottes nach seiner jenseitigen Glückseligkeit als Himmelreich im engeren Sinne bezeichnet wird, sondern es folgt hier aus dem Zusammenhange, wo dieser allgemeine Begriff die zukünftigen Güter und Verheißungen der Heiligen in den folgenden Seligkeiten umfaßt und Christus ausdrücklich vom Lohn im Himmel, also im jenseitigen Leben spricht. Daß wir hiebei auch die Gemeinschaft mit Gott im diesseitigen Leben annehmen müssen, folgt einmal aus der Natur des Reiches Gottes. Es umfaßt wie ein Unter- und Oberbau oder Fundament und Aufbau die Kirche Gottes in der Vollendung sowie in der Zubereitung auf Erden. Sonst könnte das Reich Gottes nicht mit dem Thun und Treiben der thörichten und klugen Jungfrauen, nicht mit einem Acker voll Waizen und Unkraut verglichen

werden. Auch nennt der Herr die Kirche, zu der er dem heil. Petrus auf Erden die Schlüsselgewalt gab, schon ein Himmelreich. (Tibi dabo claves regni coelorum). Es folgt dieß aber insbesondere auch aus dem Texte hier bei den Seligkeiten. Es heißt nicht: denn ihnen wird der Himmel werden, sondern es heißt: denn ihnen ist, ἐστι, ihnen gehört das Himmelreich. Es ist hiemit nicht eine Expektanz, eine Hoffnung, sondern ein Besitz für hier schon zugesagt, es ist den Armen im Geiste gesagt, die Gemeinschaft mit Gott und Jesus Christus sei ihren Herzen zu Theil geworden. Diese Berücksichtigung der Zeitform ist nämlich um so wichtiger, als hierin ein Wechsel bei diesen sonst gleich geordneten Sprüchen eintritt. Die erste Verheißung ist also mehr ein Geschenk, dessen Mittheilung der Herr eben in der Welt vollzieht oder als erfolgte Gabe ankündigt. Da alle 8 Sprüche ein Ganzes bilden, sowohl nach den Klassen der Seligen, als nach ihren Belohnungen, so ergiebt sich aus dem Wechsel der Zeitform, daß die erste und letzte Belohnung einmal die Quelle und Bedingung aller anderen Belohnungen sei; sodann folgt aus ihrer allgemeinen Bedeutung, daß sie auch alle anderen speciellen Belohnungen umfasse, und sohin sowohl nach Zeit und Raum sowie nach dem Inhalt die ganze Fülle der messianischen Seligkeit enthalte und mit den Worten der Schrift die Höhe und Tiefe, die Länge und Breite der göttlichen Liebe ausspreche, soweit sie sich uns als Kindern Gottes und Geschöpfen seiner Hand offenbaren kann und will.

Ueberschauen wir nun die Bedeutung der ersten Seligkeit, so sieht man, wie wahr das Wort des Dichters Martial sei, da er sagt: Non est pauperies, Nestor! habere nihil. Denn die Armuth im Geiste hat nichts und doch Alles. Ganz nach dem Sinne der ersten Seligkeit antwortete daher jener Bettler bei Tauler auf die Frage: wo er Gott gefunden? mit den Worten: Da, wo er die Geschöpfe verlassen. Und nun begreift man auch, warum der hl. Paulus schreibt, daß die Weinenden seien, als ob sie nicht weinen (1. Cor. 7), und die sich freuen, als freuten sie sich (der Welt) nicht, und die kauften, als besäßen sie nichts, und die die Welt gebrauchen, als hätten sie mit ihr keine Gemeinschaft; denn diese Welt vergeht, und die bessere ist denen verheißen, die sie nicht lieben, sondern Gott lieben und ihm dienen. Der christliche Irus ist ein Krösus vor Gott.

Messianisch die Stelle betrachtet, so hat der göttliche Heiland, da er hier den Tempel Gottes für alle Völker baute, mit der ersten Seligkeit den Vorhof desselben an erster Stelle, gleichwie die allein für die Ehre Gottes lodernden Brandopfer, geschichtlich und nach der Bedeutung, alle Kultformen des Opfers bedingten, mit den Armen im Geiste gefüllt; und was er that, hat sich zu allen Zeiten der Kirche bestätigt. Die Armen, auch solche, die Ehrenstellen, Aemter entbehrten, waren es, denen Christus das Evangelium mit meistem Erfolge predigte; diese Armen waren es, von denen der hl. Jakobus II, 5 und Paulus so oft sagt, Gott habe sie ausgewählt vor den Andren, und von der späteren Zeit der Kirche liest man im Gespräche des Oktavian mit Cäcilius bei Minucius Felix, daß Cäcilius die große Menge der Armen am Christenthume auszusetzen habe, und wie die Ordensstifter die idolorum servitus, den Götzendienst des Reichthums Eph. 5, 5 zu heben suchten, wie sie die ῥίζα πάντων τῶν κακῶν auszurotten suchten und so das Fett der Erde, aus welchem Stolz und Lust sammt Gottvergessenheit hervorquillt, auf dem Altar der Liebe zu Gott durch Entsagung verbrannten, das sagt die Geschichte der Kirche. Nun besteht schließlich noch die Frage, ob in der ersten Seligkeit der evangel. Rath der freiwilligen Armuth oder eine Pflicht oder eine Standestugend blos bezeichnet sei? Pflicht ist, Gott zu lieben, aus ganzem Herzen und allen Kräften, wie der Herr gebietet; von Gott aber kommt nach dem Kirchenbuche (ecclesiast. 11, 14) „Glück und Unglück, Leben und Tod, Armuth und Reichthum". Giebt er uns dieses oder jenes, müssen wir ihn lieben. So ist es also Pflicht, die Weltgüter nicht anders zu lieben, als für Gott und nach seinem Willen; ebenso ist es Pflicht, die Armuth zum Mittel der Tugend und zum Werkzeug einer freudigen Gottesliebe und zu sicherem Schutze vor Stolz und anderen Sünden zu gebrauchen. Daher liegt in der ersten Makaria für Alle zwar eine Bedingung zur Seligkeit, sohin auch eine Pflicht; allein für die Reichen, die bei Lukas den Armen genüberstehen, besteht nach Matthäus, dem Evangelisten aller Seligkeiten, als Pflicht, ihre Armuth durch Barmherzigkeit zu erweisen; sohin haben wir vor uns eine Standestugend, welche aber für die Reichen zur Vorbedingung ihrer standesmäßigen Heiligung, und für die freiwillige Armuth derjenigen, die den höheren Weg der Vollkom-

menheit gehen wollen, das göttliche Siegel heiligen Strebens und die Verheißung der höchsten Seelengüter mittheilt. Für die Armen lauten diese Worte, wie die Rede des Tobias, da er sagte 4, 23: „Wir führen zwar ein armes Leben, haben aber viele Güter, wenn wir Gott fürchten, vom Bösen abstehen und Gutes thun. Weil dieser Seligspruch jedoch keine bloße captatio benevolentiae sein sollte, wodurch der Herr, wie Rosenmüller denkt, nur die Liebe der anwesenden vielen Armen und Bedrängten gewinnen wollte, so hat er auch allgemeine Bedeutung für das Reich Gottes, also für Reiche und Armen; und für jeden unter anderen Gesichtspunkten. Der Eine entsagt im Geiste dem, was er hat; der andere freut sich, daß er nur das Nothwendigste hat, und begehrt nicht, was andre haben, noch das, das er nicht braucht, um selig zu werden und macht „aus der Noth eine Tugend".

### § 4. Der Brandopferaltar vermittelt alle Theilnahme an Gott oder dem Himmelreiche; die vier Opferziele.

Mancher Leser möchte auf den ersten Anblick denken, zwischen den Worten: Ihnen ist das Himmelreich und zwischen dem Brandopferaltare im Vorhofe des alten Heiligthums sei eine Congruenz nicht erfindlich. Er wird eher in der Armuth eine solche Beziehung sich denken, weil der Altar die Opfer von und für allen Besitzstand Israels erhielt. Die Hingabe an Gott, die Verdemüthigung beim Brand- und Dankopfer und Gebet, das reuige Bekenntniß des eigenen Selbst vor Gottes Heiligkeit bei Sündopfern legen dieß scheinbar näher. Allein diese Täuschung kommt daher, daß eben der Opferkult, wie wir noch näher an den Opferformen nachweisen, auf dem Altar sämmtliche Klassen des Volkes nach der in den 8 Seligkeiten gegebenen Grundlage zu ihrer Heiligung führt und zubereitet und sohin auch die Armen im Geiste heranbildet. Vom alten Altare nämlich gilt vorbildlich dasselbe, was der hl. Apostel von Jesus sagt: „Er ist uns geworden zur Weisheit vor Gott, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und Erlösung"; er lehrte Israel, wer das höchste Gut sei, wo und woher wahrer Reichthum sei und wozu er dienen soll; er lehrte Israel Gerechtigkeit in friedlicher Nächstenliebe bei den Heilopfern an den 3 großen Dankfesten

und bot ihm die Erlösung durch die Verheißung der Sündenvergebung und gab ihm die Heiligung in den guten Werken der Gerechtigkeit gerade nach den vier Opferzielen, welche im A. T. hervortraten und das Geschenk der Gnade durch Christus vordeuteten. Auch das Priesterbecken im Vorhofe, das als Geräthe für levitische Reinheit diente, nahm Theil an diesen Opferzielen, die Gemeinschaft mit Gott leiblich und äußerlich anzubahnen und vorzubereiten, wovon im 4. Theil § 9 näher die Rede ist. Wie nun die Verheißung: „Ihnen ist das Himmelreich", oder „die Theilnahme an Gottes Reich im Himmel" und auf Erden für den äußeren Altar sich nachweisen läßt, zeigt sich in Folgendem:

1) Man vergißt nur zu leicht die Bedeutung des Altares. Jener Heilige hatte Recht, da er sagt: „Wenn man an den Altar geht, ist es, wie wenn man in den Himmel vor Gott trete". So sprach ja auch David in den Worten, womit bei uns jede hl. Messe an der Altarstufe anhebt: „Ich will eingehen zum Altare, zu Gott, der meine Jugendkraft erfreuet"; Ps. 42. Die Beweisstellen in diesem Sinne zählen nach Hundert. Der Schwerpunkt liegt hiefür in dem Umstande, daß er die Stätte der Heiligung für Gott war. Das heil. Zelt überhaupt schon heißt „Haus der Heiligkeit" Psl. 5, 8; 79, 1; 138, 2; 1 Chron. 29, 10. Beide Kammern desselben heißen das Heilige und das Allerheiligste. Auch der Himmel, sein Vor- und Abbild wird genannt eine Wohnung der Heiligkeit, Hab. 2, 20; Mich. 1, 2; Psl. 11, 4; 102, 20. Von oben strömt ja die Gnade. Nun fragen wir aber: Wozu diente der Altar, wenn nicht dazu, Israel zu heiligen? Sehen wir auf seine Namen. Er heißt misbeach d. i. Schlachtstätte, und um das Sündhafte abzutödten, mußte das Blut fließen. Gott selbst sagt feierlich: „Ich gab euch das Blut, zu sühnen eure Seelen", Lev. 17, 11. Hiezu stimmt das jüdische Dogma: „Die Grundlage (עקר) der Versöhnung liegt im Blute"; „es giebt keine Sühne, außer im Blute". Toma. 1, 5, 1. Sebachim 6, 1. Mai theol. Jud. 8, 147. Das Wort für alle Sühne, capper, sühnen, wechselt oft mit chite, entsündigen ab und wird mit ἁγιάζω oder ἁγνίζω; Lev. 8, 15. Exod. 29, 36; Num. 8, 21, 31, 19 v. den 70 übersetzt. Synonym hiemit wechselt auch der Ausdruck „Die Schuld wegnehmen" ab, nasa avon, Lev. 10, 17; gen. 50, 17; Lev.

16, 22. Aus diesen Zeugnissen folgt, daß das Blut bei den blutigen Opfern das hinwegnimmt, was vom Himmelreich ausschließt. Der Altar heißt darum Altar „von Erde" (adhamah), da er das Irdische zu heiligen hat, und wenn er nun, wie gewöhnlich die heidn. Opferhöhen und Altäre heißen, auch bamah, Erhöhung genannt wird, so bezieht sich dieser Name nicht gerade auf den wirklichen Erdaufwurf innerhalb des ehernen Gerüstes, sondern mehr auf den Zweck, den Menschen im Gebete am Altare als ein Fußschemel vor Gottes Thron zu dienen und Gnade von ihm zu erlangen. Des äusseren Altares wegen heißt sogar der Tempel bei Salomon in den Büchern der Chronik I u. II einmal ein „Opfer-" dann ein „Sühnhaus". Die Ausstattung des Altares mit Hörnern bedeutet wohl auch einen ähnlichen Zusammenhang des Altares mit dem Zwecke der ganzen Religion. Diese kleinen Pfosten an den vier Ecken zeigen an, der Altar biete nach alttest. Sprache „das Horn des Heiles", psl. 92, 11, 18, 3; Sam. 22, 3; Luk. 1, 69. An diese Hörner mußte auch gerade das Blut angestrichen werden, um zu sagen, Gottes Macht und Herrlichkeit, was die Hörner bedeuten, die als Sinnbild von Kraft und Stärke oft vorkommen, sie offenbaren sich im Verzeihen und Sühnen zum Heile des Menschen, weßhalb auch Jesus heißt: cornu salutis im Gesange des Zacharias. Die ganze Hütte heißt ferner oft „Wohnung der Herrlichkeit Gottes", cabhodh, psl. 26, 8, ein Ausdruck, welcher nach Exod. 16, 7, 10; 24, 16 eine glorreiche Erscheinung Gottes bedeutet. Darüber sagt das Buch Cosri 2, 8: „Cabhodh ist das göttliche Licht, womit Gott sein Volk und dessen Land beglückt"; Maimonides sieht darin „einen gewissen, geschaffenen Glanz, den Gott zur Offenbarung seiner Größe irgendwo weilen läßt." Nun ist aber das Feuer auf dem äußeren Altare gerade die fortwährende Erscheinung dieses Wunders. Man liest daher vom ersten Opfer Aarons, daß Feuer vom Himmel kam, um das Opfer zu entzünden, wie deßgleichen beim salom. Tempel. Sohin brannte auf dem äußeren Altare dieses heil. Feuer, das Sinnbild göttlicher Huld und Gegenwart immerdar fort. Denn Moses erklärt dieß „himmlische" Feuer in diesem Sinne mit den Worten: „Der Herr wird euch heute erscheinen und seine Herrlichkeit". Und als das Opfer zubereitet war und Moses und Aaron das Volk

segneten, da erschien „diese Herrlichkeit, und siehe, Feuer ging aus vom Herrn, und verzehrte das Opfer"; Lev. 9; s. Allioli hiezu. Es unterschied sich aber dieses hl. Feuer vom gemeinen oder fremden". Was dieses Feuer auf dem Altare andeutete, zeigte auch die Bestrafung von Aarons Söhnen; und das Feuer beim Opfer des Elias, des Gedeon, Manuel und Nehemias, 2 Mach. 2, 20. Sohin bot und vermittelte der Vorhofaltar die Aufnahme bei Gott, die Theilnahme an Gottes Herrlichkeit und Huld. Der Beweise giebt es übrigens hiefür einen Ueberfluß. So heißt das heil. Zelt „Wohnung der Zusammenkunft", „Haus der Wohnung Gottes", „Stätte vom Sitze Gottes", 3 Kön. 8, 13; 2 Chron. 6, 2; Exod. 25, 22; Num. 17, 19. Und was ist und wie heißt der Altar? Wie hieß er schon von jeher? Jakob nennt seinen Stein, der ihm zum Kissen diente, bethel d. i. Gottes Wohnstätte, und salbte ihn als Denkmal der Erscheinung Gottes; er heißt ihn eine „Pforte des Himmels"; was ist nun im Vergleich hiemit der Altar, der in der Hütte unmittelbar vor dem Eingang zum Zelte stand? Der Psalmist nennt den Betritt des Altares ein Eingehen zu Gott, wie wir hörten. Das sagt auch Gott mit den Worten: „An jeglichem Orte, wo mein Name gefeiert wird, will ich zu dir kommen und dich segnen", Exod. 20, 21. Hiemit ist auf Orte angespielt, wo der Altar von Erde errichtet wurde. Wenn nun Gott darauf zu Israel kommt, so erklärt es sich, wenn es weiter auch heißt: „Jeder, der den Altar anrührt, wird geheiligt werden"; Exod. 29, 37. Wegen dieser Gemeinschaft des Vorhofaltares mit dem Zelte selbst beim Becken, konnte auch Salomon das Waschbecken mit Cherubim und Palmen, also mit Emblemen schmücken, wie sie sonst innen im Tempel selber die Wände zierten. Der Altar ist also der Ort, wo die Priester nicht allein Gott nahen Num. 16, 5, sondern auch das Volk „selbst Gott nahe ist", Psl. 148. Die Sehnsucht nach Gottes Vorhöfen kann unter diesen Umständen, wenn auch Unreine dort ausgeschlossen sind, apoc. 11, 1, mit dem Verlangen nach dem Hause des Herrn als identisch gelten, Ps. 27, 4 und „die Vorhöfe der Heiligkeit" sind Is. 62, 9; Psl. 100, 4; 98, 8; Is. 1, 12 einerlei mit „dem Hause der Heiligkeit".

Der Altar als einzige und allgemeine Opferstätte für ganz Israel gab also denjenigen, welche diese Stätte in Andacht auf-

suchten, das Erbe des Herrn, es bereitete die Schuldner durch Buße zum Troste Gottes zu; die Opfermahlzeiten bei Friedopfern gaben Theil am Tische himmlischer Güter „mit dem Brod des Lebens"; sein Feuer bedingte den reach nichoach in der Hütte für ein Leben in der Gerechtigkeit. Mit dem Blute dieser Stätte konnte der Priester in die Hütte treten; er giebt allen Dienern Gottes den Strom der Gnade, das Licht der Offenbarung und die Gemeinschaft mit den Engeln. Wie das Becken den Himmel abspiegelte im Wasser, so glänzte auf dem Altar die Herrlichkeit Gottes als Widerschein im Feuer.

2. Allein man könnte sagen, das Rauchopfer, das Opfer der Schaubrote, die Einbringung des Blutes in die Hütte zu Blutsprengungen will dieser Anschauung von der Opferstätte im Vorhofe widersprechen. Allein Alles recht besehen, fällt jeder Einwand hinweg; es müssen diese Opferhandlungen und Ceremonien von einem andern Standpunkte aus erklärt werden. Was einmal das Blutsprengen betrifft, so macht diese Handlung ohnehin keine Schwierigkeit, weil dieselbe lediglich zu größerer Feierlichkeit geschah. Es wurde das Blut der Sündopfer nämlich nur dann auch in's Heilige getragen, wenn es sich um eine Sünde der Gemeinde oder des Hohenpriesters handelte, oder wenn es sich wie am Versöhnungsfeste um eine feierliche und allgemeine Sühne handelte. Das eigentliche Opfer, die Schlachtung, Blutsprengung und Verbrennung gewisser Fettstücke geschah dabei jedesmal vor und auf dem Vorhof-Altare, so daß die weitere Manipulation mit dem Blute nur eine Umständlichkeit bildete, welche die Größe der Sünde charakterisirte und dem bis zum himmelschreienden Uebel entgegenwirken sollte. Was sodann das Rauchwerk und die Schaubrode, betrifft, so müssen wir uns erinnern, daß das alte Heiligthum in zwei Wohnstätten zerfiel; die eine innere gehörte Gott, die andere äussere dem Volke bei Gott. Das Rauchwerk, das zu den unblutigen Opfern gehörte, ward als Askarah mit diesen auch auf dem Brandopferaltar entzündet. Die unblutigen Speis- und Trankopfer, welche Israel entweder für sich selbständig oder auch sonst vorschriftsmäßig mit den Brand- und Heilopfern weihte, kamen ebenfalls an den äusseren Altar. In diesen Fällen bezogen sich also die Opfer auf das Verhältniß des Volkes zu Gott, sei es, um ihn zu bitten oder zu danken. Allein wenn alle Sabbathe die Schaubrode erneuert wurden oder

wenn das große Räucherwerk innen in der Hütte früh und abends entzündet ward, so dienten diese Gaben einem anderen Zwecke, sie sollen die Wohnung Gottes als Wohnung des Segens und der Lieblichkeit auszeichnen, sie zielten auf die Güter im Hause Gottes, sie sollten die Sehnsucht nach jenen Gütern erhalten und beleben, welche Gott im wahren Himmel den Seinigen zubereitet hat. Die Hauptstütze des Beweises hiefür liegt darin, daß die Hütte als Wohnung Gottes, wie wir zeigten, einen rein himmlischen Charakter an sich trug, während der Vorhof erst das Volk zum Himmel führen, dazu heiligen sollte. Trat der Priester daher morgens und abends ins Heiligthum mit dem Rauchwerk und betete mittlerweile außen das Volk, so sollte hiemit gesagt sein, daß das Volk Gottes auf Erden vollziehe, was nun der Priester als Abbild vom Gebetsopfer der Engel hier im Zelte symbolisch vollbrachte; die Gnaden, die der Priester im Vorhof im Namen Gottes vermittelte, sollten in der himmlischen Stätte des Zeltes, dessen Stelle der Altar außen vertrat, ratificirt und dabei die Ehre und Würde der Nähe Gottes an und für sich anerkannt werden. Ursprünglich bestand deßhalb das Rauchwerk analog den 3 blutigen und den unblutigen Opfern in 4 Stoffen. Mit dieser Auslegung streitet auch nicht die Stelle Lev. 24, 9, wo es heißt: Gott wolle die (Schaubrode) empfangen von den Söhnen Israels zum ewigen Bunde"; denn das ganze Zelt heißt eben ein Stifts- oder Bundeszelt (tabernaculum foederis). Indem sie also zum Bundeszeichen dienen, beziehen sie sich, obgleich Opfer an sich, nicht auf die äusseren Opfer, sondern auf das Verhältniß Gottes als Nährvaters zum Volke, daß er ihnen als ihr Gott Himmelspeise geben werde am Tische ewigen Lebens und ihnen seine Gnade und Huld schenke. Sie entsprechen dem Bundestage d. i. Sabbath Exod. 31, 16, 17, als Gaben, in welchem Gott seinem Volke die Ruhe des Lebens und Nahrung verbürget für hier und dort. Zugleich hängt dieser Bundeszweck mit ihrem Opfercharakter im Allgemeinen zusammen. Es war also nicht, wie bei anderen Opfern, ihr erster Zweck, daß Israel damit seinen Dank und seine Verehrung erweise, sondern umgekehrt sollten sie ein anerkennender Beweis sein, daß ihnen Gott hier in seinem Hause ein himmlisches Mahl zuwende, sich ihnen offenbare in Segen und Liebe, was gerade dem Charakter der Hütte

entspricht, in welcher Gott als Bundesgenosse und König Israel erschien, um zu zeigen, wie er einst in der Zukunft ihm thun, in seinem Schauen eine selige Speise geben wolle. Wenn nun aber diese Opfer im Heiligen die Bedeutung des Brandopferaltars nicht beeinträchtigen, d. h. wenn sie nicht verhindern, daß man diese Opferstätte nur als Vermittlung zwischen Gott und Israel anzusehen habe, vielmehr mit ihm gerade himmlische Güter vermitteln und andeuten, so folgt diese Auslegung nothwendig aus noch vielen anderen Gründen.

Dahin rechne ich 3) insbesondere den Umstand, daß dieser Altar mit dem zugehörigen, aber selbständig bedeutungsvollen Becken sichtbar im Vorhofe stand, während die Hütte ganz bedeckt, theilweise nur den Priestern und andern Theils gar nur dem Hohenpriester zugängig, jedem aus dem Volke aber jeder Zutritt verschlossen war, selbst wenn es ein Prophet oder Levit gewesen wäre. Nur die Priester heißen daher vorzugsweise diejenigen, die sich Gott nahen, קְרֹבִים Lev. 10, 3, und wenn Israel auch ein Volk heißt, das sich Gott nahet, so bezieht sich dies lediglich auf den ehernen Altar im Vorhof. Dieser war der mittelbare Verkehrpunkt mit Gott für jeden Israeliten, und Gott nahte sich durch ihn seinem Volke. Die älteren Ausleger, welche zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheiden und im alten Heiligthum einen Beweis hiefür finden wollten, setzten selber auch in den Dienst des äusseren Altares die sichtbare Gemeinschaft der Kirche. Es folgt auch daraus, daß, wenn Johannes im Himmel den Brandopferaltar noch sieht, 6, 9, dieser Altar doch als Bindemittel zwischen Gott und den Menschen als Quelle der zubereitenden Heiligung, als Himmelsleiter, als der Schauplatz Gottes, wo er sich uns zeigt, sohin so recht als ein Moria-videns Deum, speculum und Visio Dei, als ein kleiner Tempel (von contemplari) als Pforte und Brücke zu Gott von der Erde zum Himmel angesehen werden müsse.

Es folgt diese Bestimmung auch 4) aus dem schon berührtem Namen, welcher den ganzen Opferkult und allen Dienst an dieser Stätte bezeichnet. Wenn die hebr. Sprache hiebei oft den Ausdruck braucht Korban, oblatio, so darf man diese Benennung nicht in dem blos räumlichen Sinne auffassen, als sei damit nur ein Herbeibringen, ein Beschenken und dergleichen ausgedrückt.

Es hat ja die hebr. Sprache auch dafür ihre Bezeichnung z. B. הִבְיא s. v a. herbeibringen, beiführen, auch hat sie das Wort Schlachten für eine bei blutigen Opfern vorkommende einzelne Handlung, sie hat solche auch noch für andere liturgischen Akte; allein der neben dem Worte abbodhah, Dienst Gottes rituell bedeutungsvolle Name bleibt die häufige Bezeichnung im Worte Korban und im Zeitwort hikribh, und es wird dadurch der Altar als eine Stätte bemerklich gemacht, wo Israel seinem Gott nahte, mit ihm in Verbindung tritt. Deßhalb wechselt auch der Ausdruck Karabh oft mit dem für die Bezeichnung der Nähe gleichbedeutenden Worte נִגַּשׁ. Zum Beweise, wie der Begriff des Naheseins und Nahebringens dabei zur Verbindung und Freundschaft mit Gott führen sollte, bedeutet dieses Wort auch geradezu ein Zusammentreffen und Verbinden z. B. Gen. 20, 4. Is. 8 3. Lev. 18, 14, 19. Deut. 4, 7 und 20. 2. קְרוֹבִים die nächsten Freunde, Job. 19, 14 und Verwandte Lev. 27, 11. Durch die Priester, welche zwischen Gott und dem Volke in's Mittel traten (קָרֵב), und durch ihr Opfern und Beten, sohin im Grund durch den Vorhofaltar, welches die priesterliche Funktionsstätte oder der Amtsplatz war, um Israel zu heiligen, dadurch kam Israel in Gottes Nähe, und so war der Vorhof die Stätte, wo Israel mit Gott zusammen kam, weil es im Altare die Berechtigung und Heiligung hiezu erhielt. Der Altar war sohin das Werkzeug, durch welches Israel dahin kam, ein Volk zu heißen und zu sein, das Gott nahe ist; Psl. 148, 14. Er führte ein zum Himmelreiche. In den mos. Opfern II. S. 98 ist in diesem Sinne bewiesen, daß der Ausdruck „vor den Altar führen" nach Lev. 1, 3, 6, 14 und sonst identisch ist mit dem Ausdrucke „vor dem Herrn" ein Opfer bringen, also von ihm gesühnt und geheiligt werden.

5) Dieser Bedeutung entspricht deßhalb auch die örtliche Stellung des Altars. Er stand nämlich im Vorhof vor der Thüre zur Wohnung, so daß dazwischen und zwar seitwärts nur noch das Becken stand, das ebenfalls in dieser Lage seiner Beziehung zum Altare und zur Hütte entsprechen und die Priester im Dienst heiligen sollte, ehe sie Gott am Altare oder im Zelte nahten. Gott sprach darüber zu Moses Exod. 40, 5, 6: „Am Eingange des Zeltes hänge den Vorhang auf und setze vor denselben

(לִפְנֵי פֶּתַח מִשְׁכַּן) den Brandopferaltar und das Waschbecken zwischen den Altar und das Zelt". Diese Stellung verräth uns, daß der Altar das eigentliche Thor, den Weg zur Wohnung bilde. Die Nähe sowohl als die Linie der Aufstellung zeigen sich hiebei als maasgebend; es scheint auch hiebei noch der Umstand nicht gleichgültig, daß der Vorhofaltar nach Exod. 27, 1 fünf Ellen in die Länge und Breite hatte. Zwar hatte der Vorhang selber, wie die Rabbinen und Archäologen z. B. Bähr und Jarchi berechnen Symb. I. S. 68 zehn Ellen im Quadrat, was schon insofern einleuchtet, als die Wohnung 10 Ellen hoch und 10 breit war. Allein fünf Säulen mit ehernen Füßen bildeten den Eingang ins Heiligthum, während 4 mit silbernen Füßen den Vorhang vor dem Allerheiligsten trugen, und dagegen der Vorhang am Vorhof wieder nur vier Säulen hatte Exod. 27, 16. 26, 32 und 37. Es scheint sohin die Fünfzahl an der quadratischen Fläche nicht ein zufälliges Spiel zu sein; denn wenn man auch von den Säulen absehen will, weil ihre Zahl beim Vorhofe nicht übereinstimmt, so muß man doch die Länge und Breite des Altars als den halben Theil zu der Länge und Breite des Vorhangs in Anschlag bringen, weil eben der Vorhof, wie Bähr sagt, nach der Fünfzahl, das Zelt aber immer nach der Zehnzahl bemessen ist. Während das Heilige z. B. sowie das Zelt 10 Fuß hoch und breit war, so waren die Säulen und Vorhänge um den Vorhof nur immer die Hälfte so hoch. Die Breite aber betrug zehnmal fünf, wodurch natürlich dem Bedürfniß der Ansammlung des Volkes im Vorhofe, zugleich aber auch dem Verhältnisse des Vorhofs zum Zelte und des Zeltes zum Vorhof Rechnung getragen ist. Ideell genommen, wie wir hier allein verfahren können, wies dieser Umstand darauf, daß der Standort des Volkes geringer sei an Heiligkeit, daß er aber in der Breite gemessen nach der Zahl und dem Maase an der Hütte und in Verbindung mit dem quadratischen Maase des Altares in dem richtigen Maasverhältniß mit der Wohnung stehe und der Altar also mit den Maasen an der Wandung der Hütte in Verbindung stehe, um Israel in die innere Umgebung mit Gott zu führen. Doch um nicht dem Verdachte einer Zahlenspielerei anheimzufallen, sehen wir vor Länge und Breite, von Zahl und Maasen ab, wir wollen das Haus des Herrn weder geometrisch noch arithmetisch betrachten; indem wir uns aber an

das räumliche Verhältniß unbedenklich anschließen, so wird Niemand entgehen, daß wir eine Opferstätte, wo Israel seinem Gotte nahte, um so gewisser als die geistige Pforte zu dessen Wohnung ansehen müssen, wenn dieselbe gerade vorschriftsmäßig vor dem Eingang stehen sollte. Diese Auslegung stimmt einerseits auch zu der Beziehung des Brandopferaltars auf Christus; denn dieser hat uns durch seinen Tod den Weg zum Himmel geöffnet, und es ist kein christlicher Theolog, der nicht den Altar des Vorhofs deßhalb auf Christus bezogen hätte. Gerade mit Bezug auf diesen Altar kann und muß man ihn auch als das Lamm zur Versöhnung aller Welt und seine Lehre als den Weg der Wahrheit zum Leben oder als die Thüre zum Schafstalle der Gemeinde der Heiligen ansehen. Andererseits bekommt hiedurch auch die Frage, warum der Brandopferaltar nicht in, sondern vor der Hütte gestanden sei, ihre richtige Lösung. Man sagt gewöhnlich mit Lyra zu Exod. 26 und mit Maimonides, solches sei theils der Reinlichkeit wegen geschehen, damit die Wohnung fein sauber gehalten werden konnte, theils sei es wegen der Unmöglichkeit und wegen Feuergefahr geschehen, damit die schönen bunten Decken nicht verbrannten, da die Hütte nicht mehr als zehn Ellen hoch, war, theils sei es geschehen, damit die Wohnung des Herrn nicht denen der Götzen gliche, in welchen man die Opfer auf Altäre brachte, die innerhalb der Götzentempel waren." Lundius setzt diesen Gründen noch den anderen bei, es sei diese Einrichtung so getroffen worden, damit alles Volk dem Opfer habe recht schön zuschauen können; auch habe Gott ohne Zweifel auf das blutige Opfer seines Sohnes gesehen, da er es auch nicht verbarg und in einen Winkel stellte, sondern öffentlich vor den Augen alles Volkes sein Blut vergießen sollte. Diese Antworten sehen theilweise so aus, wie die geistlose Erklärung, das Rauchwerk sei deßhalb im Tempel und Zelte nothwendig gewesen, damit das Heiligthum nicht wie eine Metzgerbank einen üblen Geruch verbreitete; theilweise beweisen sie uns, wie man das richtige Verhältniß des Vorhofaltares zur Hütte nicht kannte. Denn nach unserer Darlegung gehört derselbe gar nicht in die Hütte, sondern zur Hütte; es entspricht seinem Zwecke und seiner Natur, außen im Vorhof als der Weg zu Gott, als die Quelle der Heiligung unter dem Volke zu stehen, wo Gott die Gnaden von seinem Throne in der Hütte Israel zuwendet, und wo er den Abglanz seiner Herrlich-

keit erscheinen ließ, um Israels Gaben in Huld zu empfangen und seine Diener zu begnadigen. Soviel über die Stellung des Altars vor dem Eingang, deren Auslegung aber noch insbesondere durch das Verhältniß des Vorhofs zur Hütte bestätigt wird. Der Vorhof heißt nämlich chazer von chazar = umgeben, auch zusammenberufen. Wenn nun ein König seine Stände, wenn ein Herr seine Gäste, ein Redner seine Zuhörer, ein Vater seine Kinder empfängt, so muß er einen Platz hiezu nehmen, muß zu ihnen treten, muß dieselben anhören von einem anständigen Orte aus. Nun war der Vorhof der Ort, wo Israel mit Gott zusammen kommen mußte, es sollte dieser Ort also Gottes Nähe sichtbarlich vermitteln; das erfordert eine lebendige und innige Gemeinschaft. Da nun aber Gott der Verborgene ist und er seinen Himmel erst durch Jesus Christus öffnen wollte, nachdem eine Gottes würdige Genugthuung für die Sünde gegeben wäre, so mußte Gott, der in der Mitte des Volkes seine Wohnung nahm, auch zum Volke heraustreten, mußte sich im Symbol vergegenwärtigen. Er wählte daher dazu einen Altar; und so ist 6) dieser Ort nach der Natur des Heiligthums und seiner Einrichtung nothwendiger Weise der Mittelpunkt im wirklichen und lebendigen Verkehre zwischen Gott dem Herrn und seinem Volk oder im Himmelreiche. Diesen Zweck des Altars giebt Gott sogar selbst an, wie wir schon hörten, wenn er den Altar einen Ort (מָקוֹם) nennt, „wo er zu Israel herabkommen und es segnen will." Exod. 20, 21 (24). Was die Altäre nun nach diesen Worten sind, Orte nämlich, wo Gott sich vergegenwärtigt, wo er sich offenbart und wo er uns segnet, das waren sie auch in der That; darum erschien Gottes Herrlichkeit einst auf Aarons Altar und immerdar brannte darauf das symbolische Zeichen seiner Gegenwart, das hl. Feuer. Eben das geschah auch im Salomonischen Tempel, und die Bücher der Macchabäer erzählen uns, wie man dasselbe sogar während der Gefangenschaft wunderbar erhalten habe. 2 Mach. 1, 18 ꝛc. Auch haben wir schon erwähnt, wie Gott diese seine Gegenwart auch beim Opfer des Elias, beim Opferherde des Gedeon kundgegeben, und wie Jakob, der fromme Pilger, da einen Altarstein errichtete, wo ihm Gott erschienen war, ein Beweis, wie die Altäre zunächst die Gegenwart Gottes bedingen. Mit der hl. Schrift in der Hand kann man wohl schwerlich etwas Gründliches dagegen einwenden.

Wir glauben also recht zu thun, wenn wir auch bei der symbolischen Umschreibung der Stiftshütte in den Seligkeiten erwarten, da, wo der Herr den Altar umschreiben wollte, konnte er nicht schöner und bündiger sagen, als daß da sei die Gemeinschaft mit Gott, der Verkehr mit dem Himmel, die Aufnahme göttlichen Lebens. Diese Allgemeinheit der Umschreibung ist eben dadurch geboten, daß die Altäre als concentrirte Heiligthümer, als Repräsentanten für die sichtbare Erscheinnng des unsichtbaren Gottes, als Ausfluß aller himmlischen Segnungen schon von Gott selbst bei Moses und in der Geschichte der Patriarchen erklärt sind. Wie Jakob also vom Steine zu Bethel sagte: „Wahrlich, da ist Gottes Haus und die Pforte des Himmels und ich wußte es nicht", das kann man auch von der Verheißung zur ersten Seligpreisung sagen: Hier ist der Altar des Herrn als Pforte des Himmels und als Weg zum Himmelreiche erklärt und wir wußten es nicht. Mit unserer Auffassung stimmt übrigens sehr schön überein, was Philippson jüd. Bibel und Keil in seinem neuesten Werke (Handbuch der bibl. Arch. S. 111) schreiben: „der Altar überhaupt sei die Stätte der Vereinigung des Menschen mit Gott, wo Gott sich in Gnaden herabläßt und auf welcher Israel zu ihm emporsteigt, er constituire die Idee vom Reiche Gottes, nämlich die Aufnahme des geheiligten Israel in die Lebensgemeinschaft mit dem Herrn."

Der Vorhofaltar wird also hier als Symbol für alle Theilnahme am Reiche Gottes erklärt, und wir nannten ihn die sichtbare Erscheinung Gottes, ein concentrirtes Heiligthum; und um dieses zu beweisen, müssen wir nun 7) die Einzelnheiten der Hütte des Herrn mit dem Altar und dem Altarculte auch noch kurz vergleichen. Wie der Heiland sagt, wer mich sieht, sieht den Vater, und wie der Geist des Herrn von dem uns giebt, was Christi ist, so können auch wir hier den innigsten Zusammenhang zwischen dem Vorhof-Altar und dem Inhalte der Hütte namhaft machen. Dieser Altar entsprach jedenfalls z. B. dem Altar im Heiligen. Dieß zeigt die Stellung, dieß die Eigenschaft als Opferstätte; dieß deutet schon die Schrift an, wenn sie III Kön. 7, 48. Exod. 39, 30 den Vorhofaltar den ehernen, den im Heiligen den goldenen Altar nennt und beide mit demselben Namen מִזְבֵּחַ altare, Schlachtstätte bezeichnet, unerachtet auf dem inneren Altare nur Rauchwerk dargebracht und an die Hörner bei gewissen, wichtigen Sündopfern Blut angesprengt

werden durfte. Die Verwandtschaft liegt hiebei darin, daß das 4fache Rauchwerk lauter reach nichoach entwickelte, wozu auch alle drei Opferziele auf dem äußeren Altare entweder alles Fleisch oder doch etwas Fett und viertens auch die unblutigen Opfer etwas Oel unter Mehl und den Weihrauch zu gleichem Zwecke darboten. Der Vorhofaltar entsprach ferner dem unsichtbaren Mittelpunkte des ganzen Heiligthums, der Lade mit dem Gnadenthron. Dieß erweiset sich nicht nur wieder durch die Stellung, sondern noch durch andere Umstände, a) nämlich durch das heil. Feuer, das ebenso die Herrlichkeit heißt, wie die Schechinah auf dem Gnadenthron, der Feuerglanz von Gottes Gegenwart; es erweist sich b) durch den Zweck der Sühne, indem der Deckel der Lade Sühnthron, propitiatorium, capporeth heißt, während alle Blutansprengungen an den äußeren Altar ebenfalls den Zweck der Sühne hatten, angezeigt durch dasselbe Wort capper. Sowie ferner c) über die Kapporeth am Sühntage oder bei feierlichen Sündopfern vor derselben Blut gesprengt werden sollte, ebenso geschah dieses Ansprengen beim Altare; und d) heißt der Altar zwar nicht gerade Thron Gottes, wie der Sitz Gottes auf der Lade, der Gnadenthron, so suchte man sich doch diesem Gnadenthron zu nähern, wenn man dem Altare nahte, vergl. Hebr. 4, 16, so daß er unverkennbar dessen Stelle im Vorhof vertritt, und H. Thalhofer deßhalb (unblutige Opfer S. 225) „die Kapporeth umgekehrt den Altar κατ' ἐξοχήν" nennt. Die Gegenwart Gottes bedingt ja die Opferstätte.

Nicht minder lassen sich e) die Cherubim auf dem Gnadenthron mit den Hörnern am Vorhofaltare wenigstens vergleichen. Zwar besteht eine Anomalie darin, daß die Hörner an den vier Enden standen, die Cherubim aber zu beiden Seiten; noch mehr aber darin, daß diese Hörner zum Blutansprengen dienten, was bei der Lade nur ihre Auflage, den Sühndeckel anging. Nichts destoweniger läßt sich nicht verkennen, daß, wie die Cherubim analog „den 3 Gewalten in Israel" mit der des Menschen auf Erden als die Starken Gottes die mächtige Gnade des Ewigen und seine Größe gebeugt anbeteten, die Hörner am Altare in ihrer Art die Größe des Herrn, das Walten seiner Gnade nach allen Theilen der Erde hin aussprachen und ihn als König der Erde kund machten. Denn da einmal, wie wir schon anderwärts erwiesen haben und die hl. Schrift an so vielen Stellen

erweist, die Hörner oder Eckpfosten des Altares sich nur auf Gottes gnädige Herrschaft beziehen lassen und da sie keineswegs zum Zusammenhalten des Brennmaterials dienten, so müssen wir auch darin eine verwandte Beziehung anerkennen. In der Lade lag ferner das Buch des Zeugnisses; und ob rücksichtlich der räumlichen Einlage hier scheinbar jede Analogie fehlt, so läßt sich doch nicht läugnen, daß für diese Einlage in der Gottes-Lade auch im Vorhofe a) durch den lebendigen Unterricht im Geiste Gottes durch den Gnadenstrom aus dem Becken nach Ezech. 47 und Joh. Apok. 22, siehe Vorrede zum 4. Thl. und b) durch die Priester, welche als Söhne Aarons in Folge des mit Worte Aron für Lade schon bestehenden Einklangs (אָרוֹן und אַהֲרֹן) lebendige Gottes-Laden heißen, eine nach dem Wesen entsprechende Parallele sich nachweisen lasse. Wollte man nämlich auch eine Verwandtschaft im Worte nicht anerkennen, so besteht dennoch die Aufgabe des Priesterthums in nichts Anderem, als daß sie nach Ezechiel 47 die Organe und Träger des Segens vom Throne des Lammes, sowie Hüter und Richter in Sachen des Gesetzes sind. Ihre Lippen und Herzen strömen aus das lebendige Wasser. Das Allerheiligste heißt überhaupt in der heil. Schrift Sühnhaus 1 Chron. 28 und auch Orakelort Debhir. *) Der Hohepriester aber und das Priesterthum verkündete vor dem Altare die Gesetze des Herrn und aller Opfercult an dieser Opferstätte brachte auch die Sühngnade Gottes zur Anwendung. Es war also der Vorhofaltar mit dem Becken nur die Veräußerlichung des innersten Heiligthums. Rücksichtlich des Heiligen läßt sich diese Beziehung ohnehin auch noch eben so gut für den Leuchter und den Schaubrodtisch nachweisen. Das Licht der Lampe entspricht durch den Bezug auf das Licht des heil. Geistes dem heil. Feuer auf dem Altare, und was den Schaubrodtisch betrifft, so ist bekannt, daß der Altar des Herrn ebenfalls Tisch Gottes genannt wird. Mal. 1, 7, 12; daß ferner im Vorhof auch Opfermahlzeiten bestanden, welche mit der Bedeutung dieses Tisches im Himmelreiche als dem Abbild vom heiligen Brode Gottes und dem abbildlich

*) Wenn debhir nach der Ableitung vom Arabischen s. v. bedeutet, als was hinterwärts, also westlich liegt, so liegt darin ein treffender Beweis für die Orientirung des hl. Zeltes, weßhalb ich im 2. Theil auf die Pforten des Hauses Gewicht legte.

leiblichen Genusse der himmlischen Güter in enger Beziehung standen und das Jenseitige, Geistige sinnlich darstellten. Gleichwie aber der äußere Altar mit dem Inhalte der ganzen Hütte in innigster Beziehung stand, ebenso enthält auch in den Seligkeiten des Herrn die Verheißung des Himmelreichs alle übrigen Vereinzelungen der Hoffnung für das Jenseits. Im Himmelreiche ruht der wahre Trost für verwundete Herzen, im Himmelreich gelangt man zum glücklichen Besitze des Erdreichs, das Himmelreich gewährt die Sättigung in der Gerechtigkeit, es stillt das arme Herz im Hunger nach Wahrheit und Tugend. Was ist das Himmelreich ferner anders als der Ausfluß und die Zutheilung göttlicher Liebe und Erbarmung? Wo findet man Gott, so weit wir ihn erkennen können? wo anders, wo besser, wo vollkommener, als im Glauben und der Lehre vom Himmelreiche? Werden sodann nicht aus Allen Kinder Gottes, die ins Reich Jesu aufgenommen werden? Der Besitz des ganzen Himmels wird gegründet für uns im Himmelreich. Es bedarf, um dieß einzusehen, keiner Worte mehr.

Auch kann man 8) noch auf mehrere erklärende Beweise hindeuten, um die symbolische Beziehung und Bedeutung des alten Brandopferaltars für die Heiligung der ganzen Nation und für die Begründung ihres Antheils an Gott und dem Himmel außer Zweifel zu stellen. Eben der Opfercult, eingetheilt in 3 blutige und die unblutigen Opferformen, vollziehen diese Heiligung. Es läßt sich hierin nämlich Alles auf folgende Theses beziehen: 1) Der Vorhofaltar verwandelt eben im Brandopfer Alle zu Armen im Geiste und schafft Barmherzige aus den Reichen; dieß sehen wir im nächsten § schon. 2) Die Fried- oder Heilopfer schelamim, wovon schalom, legen die Idee socialer Hingabe durch Liebe und Geduld, durch zärtliche Sorgfalt in die Herzen von Hohen und Niedrigen; sie vereinigen ja Alle als Gottes Tischgenossen zu Einer Familie, die da glücklich sich fühlt, Gott dankend zu dienen, dessen Herrschaft namentlich auch bei diesen Opfern in der Hebe und Webe sich kund giebt. 3) Die Sünd- und Schuldopfer, in dem Zwecke von einer Art, erwecken vor allen blutigen Opfern die Gefühle des Schreckens, Gott beleidigt zu haben; man vergleiche die Ceremonien am Sühntage, z. B. die Kleidung des hohen Priesters. So ergeben sich Betrübte und freuen sich reine Herzen,

denen das Gewissen nichts vorwirft. 4) Die unblutigen Opfer als vierte Opfergattung suchen das Leben in Gottes Gnade zu erhalten; denn das Opfer der Nahrungsmittel lehrt die Lauen und Unwissenden, das geistige Verlangen nach den Werken der Gerechtigkeit und im Worte der Wahrheit zu sättigen und dafür selbst mit dem Leben einzustehen. Brand-, Fried- und Sündopfer ordnen also des Menschen Wandel vor Gott der Welt genüber, vor dem Nebenmenschen und im eigenen Selbst; die unblutigen Opfer erhalten das Leben der Seele und der körperlichen Reinheit; sie deuten das Brod des Lebens an, worin Christi Kreuztod auch fortwirkt. So sehen wir das Himmelreich vertreten am äußeren Altare.

Hier mache ich auch aufmerksam, daß der Brandopferaltar nicht blos hochheiligen Charakter hatte, wie alle Geräthe der Hütte, Exod. 29, 37; 40, 10; sondern daß er insbesondere beim Transporte auch in himmelblaue Decken gehüllt werden mußte, Num. 4, 14. Denn indem er zunächst nur zur Auszeichnung eine purpurne Tuch-Hülle hatte, so mußte er doch in bläuliche Fellen noch gehüllt werden sammt allen seinen Nebengeräthen, da die Geräthe insgesammt in gleiche Verhüllung kamen. Ich verweise ferner darauf, daß, wie die ganze Theokratie, das ganze Reich Israel oft unter dem Namen Jerusalem bezeichnet wird, auch der Altar des Herrn in gleicher Weise mit Jerusalem identificirt werde. So heißt Jerusalem nämlich bei Isaias ariel d. i. Glanz Gottes, Feuerherd Gottes; Isai. 29, 2, 3; ebenso wird aber auch der Altar ariel Ezech. 43, 15 genannt. Nicht minder wird das ganze Heiligthum nicht selten der Berg Sion, der Berg Gottes genannt; Is. 24, 23; Ps. 76, 16; aber ebenso heißt der Brandopferaltar auch für sich allein schon und mit Recht harel d. i. der Berg Gottes. Ezech. 43, 16. Alles dieses genügt mehr, als zur Genüge, daß wir unter dem Brandopferaltar, als dem einzigen religiösen Mittelpunkte in ganz Israel, ohne Bedenken das Symbol für alle Gemeinschaft mit Gott, das Reich Gottes in seiner Heiligung vor Gott uns denken müssen. Die Gemeinschaft mit dem Altare haben, heißt in Gemeinschaft mit Gott und seinem Reiche stehen, dieß gilt heute noch im kirchlichen Sprachgebrauche, und muß noch mehr im alten Testamente wahr sein, da dasselbe eben nur den Einen Altar hatte und alle vor demselben opferten und beteten, und der Gnaden-

thron in der Hütte selber, wie ein Theologe (Kurtz's Beiträge z. Symb. S. 36) sagt, „nur den Charakter dieses Altars in seiner höchsten Potenz an sich trägt." Der Brandopferaltar war das Herz und der Mittelpunkt aller Gottesverehrung im Vorhof; und wie dieser nun die Hütte des Herrn umschloß, ebenso umfaßte diese Opferstätte auch geistiger Weise die ganze Hütte, das Heilige wie das Allerheiligste, sohin alle Vermittlung für das Jenseits. Und weil endlich der Vorhof für Volk und Priester ein doppelter war, das ganze Heiligthum auch doppelt ringsum eingeschlossen war, darum kehrt auch, wie es scheint, die Verheißung: „denn ihnen ist das Himmelreich", wie schon erwähnt, zweimal wieder, und zwar einmal in allgemeiner Beziehung zum Volke und einmal in näherer Beziehung zu den Priestern; das erste Mal in symbolischer Abstraktion zum Brandopferaltar, das zweite Mal in Beziehung zu dem bisher so wenig beachteten Priesterbecken, wovon an seinem Orte noch näher zu reden ist.

Hier sei schließlich gedacht, wie auch Philippson (Israel. Bibel. I. S. 447) den Altar ansieht. Er schreibt: „Durch den Altar wird alle Verbindung mit Gott vermittelt." Zwar will Bähr (Symb. I. 2. Aufl. S. 183) „die Herleitung des ganzen Heiligthums aus dem Altar des Vorhofs" streitig machen und erwähnt hiebei, „daß der Bau der Hütte nach Exod. 24 den erklärten Zweck habe, Gott wolle in Israel wohnen, man könne die Entstehung der Stiftshütte nicht an die Stelle Exod. 20, 24 anlehnen; des Altars mit dem Becken würde auch immer nach der Beschreibung und Aufstellung des heil. Zeltes gedacht; das beweise gegen „die Annahme, als ob der Altar Kern und Centrum des Heiligthums sei". Wenn nun auch Bähr Recht hat, die Art zu tadeln, wie Philippson die Bedeutung des Altares darzustellen sich bemüht und mit dem Heiligthum nicht gehörig zu verbinden weiß, so hat doch Bähr keinen gültigen Grund gegen den Satz aufstellen können, daß der Altar zur Vermittlung mit Gott an sich und durch die Hütte diente. Der Satz ist richtig, daß Hütte und Vorhofaltar das Wechselverhältniß zwischen Gott und den Menschen vorstellen. Philippson wußte sich nur nicht zurecht zufinden über ein angebliches „Zwischenverhältniß des Heiligen zum Altar und Allerheiligsten". Die Pfeile, die Bähr hiegegen einlegt, sind allerdings treffend. Zum

Kern und Centrum des Heiligthums hat auch Philippson den Altar nicht machen wollen. Die Kapporeth steht natürlich an erstem Platze, von wo aus Gott die Zwecke des Altars vollzog.

### § 5. Die Beziehung des Brandopferaltares oder Opfercultes und des Brandopfers insbesondere zur Armuth im Geiste.

Obgleich es nicht im Mindesten bezweifelt werden kann, daß die vier ersten Seligkeiten nach dem Begriffe der Tugendübung den Gesetzen des Sabbathjahres und der Heiligung des niedren Volkes entsprechen und daß die vier letzten auf Grund desselben sittlichen Gebietes als Anwendungen auf die höheren Volksklassen des Himmelreiches anzusehen sind, so darf man es doch auch nicht für gleichgültig halten, wenn die Tugendbegriffe dieser Volkseintheilung zugleich mit dem Opfercultе in der nächsten Beziehung stehen. Die Beschaffenheit des alten Kultes zwingt jedem Kenner desselben die Ueberzeugung auf, daß sich im Brandopferaltare die ganze Bedeutung des Vorhofes concentrire. Diese Stätte Gottes bedingt nicht blos die Gemeinschaft mit Gott und seiner Wohnung, sondern muß natürlicher Weise auch zur Herstellung dieser Gemeinschaft das Volk heiligen, zubereiten oder Gottes würdig machen. In den Seligkeiten bewegt sich das gemeinsame Tugendstreben der coordinirten Himmelsbürger auf den vier großen Gebieten, den Weltgütern, der Schuld und Unschuld, der gesellschaftlichen Unter- und Ueberordnung und der kirchlichen Lehre als Anleitung zur Gottseligkeit. Bei Armen und Reichen handelt es sich um die Welt und die leiblichen, zeitlichen Dinge, bei den Betrübten und Unschuldigen um die Güter der Seele und deren Verlust, bei den sanften Duldern und heilstiftenden Friedensrichtern um die Gesellschaft und Stellung im Lebensverkehr oder im Staate als solchen, und bei dem Hunger und der Verfolgung rücksichtlich der Gerechtigkeit um Priester und Volk, um die Interessen des kirchlichen, religiösen Lebens im engeren Sinne.

Nun fragt sich, ob die sittliche Umschreibung dieser Volksklassen mit der religiösen Bedeutung des Opfercultes in irgend welchem inneren Zusammenhange stehen. Im Allgemeinen ist zu erinnern, daß die Gesetze des Sabbath- und Jubeljahres schon an sich zuerst religiöser Natur waren. Gleichwie der Sabbath

seiner Natur und dem Ursprunge nach eine Zeit seliger Ruhe und heiliger Freude war und ist, so sollte auch das Sabbathjahr, genannt Sabbath Sabbathon d. i. der höchste Sabbath, dieselbe Idee in vollkommenster Weise für das ganze Reich Gottes verwirklichen; dahin zielte natürlich auch das Jobeljahr, das als die Krone von je Sieben solcher Sabbathjahre anzusehen ist. Mit dem Opferleben am Altare hing überdieß diese Zeit auf das Engste zusammen, weil die Halltrompeten unmittelbar nach geschehener Versöhnung am großen Bußtage, dem 9 andere, kleine Bußtage vorhergingen, durch das ganze Land erklangen, damit so die Wiederherstellung aller Ordnung im religiösen und bürgerlichen Leben thatsächlich vollzogen würde und Israel schon mehr einem Himmelreiche gliche, das den zeitlichen Sorgen entsagt, blos der Religion und der Nächstenliebe lebt und die Natur des gemeinen Weltgetriebs für eine Zeit lang ganz verläugnet. Es läßt sich daher nicht verkennen, daß der Altar als Quelle aller religiösen Gesinnung und Gemeinschaft mit Gott auch alle Ideen in sich bergen müsse, nach welchen die Kinder Jakobs zu Gefäßen der Heiligkeit umgeschaffen werden konnten und daß man dieses auch an den einzelnen Seligkeiten leicht nachweisen könne. Den hl. Tempel zu betreten, sollte und mußte man körperlich rein sein, zum Zeichen, daß man nur mit frommer Gesinnung und reinem Herzen hier Gott nahen dürfte. Neben dem Zehenten an die Leviten mußte der Israelit auch nach Deut. 14, 22—29 u. 26, 12—14 alljährlich einen zweiten Zehent vor dem Heiligthum darbringen und daselbst mit Knechten und Mägden, mit den Fremdlingen und Leviten vor Israels Gott davon essen. Im dritten Jahre wurde dieser Zehent sogar ganz allein für die Armen, für Wittwen und Waisen dargebracht. Deut. 26, 12. Unverkennbar förderte also der Gottesdienst die Barmherzigkeit; der Ort, wo Gott den Thron seiner Erbarmungen aufschlug, ermunterte alle Besitzenden zur Nachahmung seiner Huld, sowie er andrerseits die Armen tröstete und für den Verlust des Erdreichs durch die Liebe anderer entschädigte und bereicherte. — Ein Ort des Friedens und der Freiheit war deßgleichen auch der Altar. Wenn ein Verbrecher die Hörner desselben ergriffen, konnte ihm kein Leid geschehen, es sollte ihm Gnade werden. Die Asylstädte, die im Lande vertheilt waren, erscheinen insofern nur als örtliche Ableger derselben Idee von

Versöhnung und Sicherheit. Rücksichtlich der Lehre diente der Vorhof beim Tempel und auch bei der Hütte zum Vorlesen des Gesetzes und ward insofern dem Hunger und Durste nach Gerechtigkeit daselbst Genüge gethan. Zum Beweise dient uns das Beispiel des 12 jährigen Jesus, sowie daß Jesus unter den Säulengängen daselbst lehrte und daß das sogenannte beth hammidrasch, das Haus des Unterrichts an den Vorhof angebaut war. Recht zu sprechen und Friede zu vermitteln ging ebenso vom Heiligthum aus. Dort lag ja das Buch der Rechte und Ordnungen für Jakob, dort waren die Priester sammt dem höchsten Gerichte und höchsten Richter. Dort waltete Gott in Zeiten der Noth und Gefahr, dort ward das Salböl ausgegossen, um Könige und Priester zum Heile des Volkes mit dem Geiste Gottes zu erfüllen.

Den Geist der sittlichen Umkehr zu Gott zu beleben und durch Bußsinn zu erhalten, Israel's verlorene Schaafe zu retten, bot hiezu der Altar nicht die blutigen Opfer dar? Und sich selbst als Opfer für Gott und seine Gerechtigkeit darzubringen, diente hiezu nicht die symbolische Bedeutung der stellvertretenden Brand-, Heil- und Sündopfer sammt den privaten Gelübde- und Schuldopfern? War der Brandopferaltar sohin einerseits die Pforte zu allen Gütern im Hause Gottes, so kann es nicht anders sein, daß alle diesen Gütern entsprechende Tugenden auch im gottesdienstlichen Leben und der religiösen Bestimmung des Altares ihre Nahrung finden. Allein abgesehen von der Armuth im Geiste wird sich auch zeigen bei den übrigen Seligkeiten, daß die entsprechende Heiligkeit der Himmelsbürger immer zu der Verheißung des Herrn oder dem Heilsgute des Himmelreiches in entsprechender Beziehung stehe und sohin mittelbar auch die Bedeutung des Hüttengeräthes berühre; es ergiebt sich sohin von selbst die Aufgabe, hier nun näher zu untersuchen, wie und wie weit der Begriff von der Armuth im Geiste mit der Bedeutung des äußeren Altares überhaupt und dem Brandopfer insbesondere zusammengehe.

Wir haben oben gesehen, daß man unter Armen im Geiste diejenigen zu verstehen habe, welche ihr Herz von der Liebe zu den Weltgütern und zum Besitz überhaupt frei machen, und wenn sie jener Güter bedürfen, nicht in Neid und Habsucht oder Ungerechtigkeit darnach streben, oder wenn sie dieselben besitzen,

doch nicht ihre Freude und das Glück im Mammon suchen, ja diese Güter selbst dem höheren Streben zu opfern bereit sind. Wir haben durch diese Auslegung sowohl den gemeinsamen Standpunkt mit der Seligpreisung der Reichen als der Barmherzigen sowie auch die Parallele zu den Worten Jesu bei Lukas 6 besonders bestätigt zu sehen geglaubt. Uebrigens erklärten wir auch, daß die Beziehung auf die Tugend der Demuth, welche bei den hl. Vätern neben der anderen Auslegung häufig wiederkehrt, nicht unstatthaft sei, weil die Armuth im Geiste eine wesentliche Aeußerung der Demuth zu sein pflege, weil, wie die Hoffart auf wirkliche oder vermeintliche Vorzüge und Güter bauet, umgekehrt es der Demuth eigen sei, den vergänglichen Werth dieser Dinge einzusehen, sich nach Art des Brandopfers, das ganz im Feuer für den Herrn aufging, gleichsam alles Eigenthums zu begeben, sich als bloßen Verwalter und Gott als Geber und ersten Herrn anzuerkennen und wegen des Mangels nicht trostlos und wegen des Besitzes nicht eitel zu sein. Nur die neuere Erklärung, welche die Armuth im Geiste blos auf Fehler und Mängel der Seele hauptsächlich deutet, glaubten wir nicht annehmen zu dürfen, weil hierin die Betrübten in der zweiten Seligkeit speciell berührt sind. Und rücksichtlich der Demuth den Menschen gegenüber möchte es ebenfalls geeignet erscheinen, namentlich bei der dritten Seligkeit ihren socialen Ausdruck zu suchen, indem sie sich wie bei der ersten und zweiten gegen Gott hauptsächlich in der Unterordnung und dem gesellschaftlichen Leben bewährt. Was nun aber die Armuth im Geiste betrifft, so liegt in ihr die Seele oder der erste und umfassendste Begriff des Opfercultes, sie zeigt uns nämlich die Grundlage für die Bedeutung aller blutigen und unblutigen Opfer, sie führt uns zum Verständniß des Wesens und Zweckes all der umfassenden Opfervorschriften im Gesetze Mosis. Es ist ja klar, daß alle Opferbringer zum Zeichen der Hingabe des Herzens an Gott und aus Dankbarkeit oder Hochachtung gegen seinen Namen sich gewisser zeitlicher Güter im Haus und auf dem Feld, an Geld oder Geldeswerth beraubten, sich so freiwillig bearmten in irgend einem Theil ihres Besitzes, um andere Güter, Güter des Heils zu erhalten.

Ausführlich und einläßig ins Einzelne hat hierüber in neuerer Zeit insbesondere Dr. Thalhofer in seinen unblutigen

Opfern, Regensburg 1848, geschrieben. Er setzt sogar das Wesen aller Opfer nach dem Sündenfalle in die Abstinenz und sagt: Vor dem Falle habe der Mensch die Aufgabe gehabt, im innigsten Verkehr mit der Natur lebend, diese durch den Genuß Gott zuzuführen, durch den physischen Theil seines Wesens d. i. durch den Leib die natürliche Welt in seinem Gott anstrebenden Geiste zu erheben und der Hohepriester des Makrokosmos zu sein; nach dem Falle sei aber ein Kampf des Leibes mit dem Geiste eingetreten, und damit der Mensch selbst und durch seine Vermittlung die Natur in die Einheit mit Gott und zur ursprünglichen Bestimmung zurückkehre, habe er sich von nun an der im feindlichen Gegensatze zu dem Geiste stehenden sinnlichen Natur möglichst zu enthalten. — Das einzige vom Menschen aus eigener Kraft zu ergreifende Mittel, um zur Einheit mit Gott, in sich selbst und zur Natur wieder zu gelangen, war jetzt die Abstinenz, Enthaltung des Geistes von den im Fleisch waltenden, verkehrten Bestrebungen und möglichste Enthaltung vom Genusse der Natur. S. 5 u. 6. In näherer Anwendung dieser allgemeinen Theorie bestimmt dann Herr Thalhofer näher, wie sich diese Abstinenz im Opferkulte als Grundcharakter verwirkliche und schreibt: Wolle man einen allgemeinen Begriff vom Opfer geben, so „erscheine es als eine freiwillige Weihung und Vernichtung eines materiellen Besitzobjektes in unmittelbarer und höchster Beziehung auf ein absolutes Wesen, zu dem der die Gabe Vernichtende sich irgendwie in einem feindlichen Gegensatze (in ethischer oder kosmischer Art) fühle, welchen Gegensatz zu vermittlen er sich sehne". „Der Mensch übt nach dem Falle sein Priesterthum an der materiellen Natur, indem er sich von ihrem Genusse enthalte, nur so komme er wieder zum ursprünglichen Priesterthum". Die Form dieser Abstinenz sei eine theilweise oder gänzliche Vernichtung des Opferobjektes, welche Vernichtung meist durch Tödten, Verbrennen und Ausgießen geschehe", es walte hiebei „eine im a. T. ausgesprochene Ansicht vor, daß durch die Weihe des Theiles auch das Ganze geweiht werde". „Das Objekt des Opfers müsse ein materielles sein, denn sinnliche Abstinenz involvire die Grundidee des Opfers nach dem Falle." S. 16 und 17. Die juridische Anschauung vom Ursprunge der Opfer, daß man in der Gabe eine Strafe für begangenes Unrecht annehme, verdiene alle Anerkennung, sobald

man eine symbolische Substitution des Opferobjektes gelten lasse und insbesondere Abstinenz und Strafe zugleich als Träger dieser Opfertheorie ansehe. Jede Abstinenz sei eine Strafe, die der Mensch an seiner Sinnlichkeit, die er schuldig fühlt, vollziehe. — Auch das unblutige Opfer involvire Strafe, weil Abstinenz; nur sei hier die Strafe nicht zugleich Todesstrafe, sondern nur Eigenthumsstrafe, Rache an der genußsüchtigen Sinnlichkeit". S. 21 u. 22. Er erkärt, „alle Opfer begriffen in sich wesentlich Abstinenz, denn alle seien wesentlich Sühnopfer, stammten aus dem Bewußtsein der Trennung von Gott" S. 29. „Der Unterschied liege nur darin, daß beim blutigen Opfer die Ursache der Abstinenz als Todesschuld, beim unblutigen als Unfähigkeit zu genießen, sohin als Infirmität sich darstelle." Nun glaube ich zwar, daß diese Darstellung des Opfers nicht vollkommen richtig sei. Es scheint, ein Opfer der ersten Menschen sei schon anfangs in der Abstinenz bestanden, darum habe Gott ein tägliches, materielles Opfer in der Enthaltung vom Baume der Erkenntniß verlangt; die Natur sei vor dem Falle zwar in einem anderen Verhältnisse zum Menschen gestanden, allein sie habe schwerlich „des Genusses" als sogenannter priesterlichen Thätigkeit bedurft, es mußte sie der Mensch auch bearbeiten, wie die Schrift ausdrücklich sagt gen. 2, 15. Die Abstinenz zeigt aber jetzt nach dem Falle einen anderen Gesichtspunkt. Einst war sie das Zeichen der Oberherrlichkeit Gottes, und für den Menschen die Aeußerung freier Liebe, freudigen Gottesbewußtseins und ungetrübte Verehrung Gottes. Man giebt ja auch Geschenke ohne Schuldbewußtsein an Freunde und Wohlthäter. Allein nach dem Falle wurde das Gebot der Abstinenz d. i. der Entäußerung natürlicher Gaben zur Anerkennung Gottes viel schwerer, schmerzlicher, schreckender, und beruht insbesondere auf dem Bestreben, zuerst die Schuld und Strafe zu tilgen, ehe vom Ausdrucke der Verehrung und von der Gemeinschaft mit Gott und seiner Liebe die Rede sein könne. Fernerhin muß man billiger Weise beanstanden, daß alle Opfer den Sühnzweck haben. Es kann dem Opfer eine Abstinenz und ein Blutvergießen oder die Tödtung zur Vorbereitung des Opfernden und zur Heiligung der Gabe vor Gott stattfinden, ohne daß der Opferzweck selbst sich darauf beschränke. Die Brand- und Heilopfer haben einen anderen eigenthümlichen Zweck, als den der nur vorbereitenden Sühne. Sie

bauen auf dem symbolischen Gnadenstande des Opfernden und üben die Abstinenz zu einem positiv höheren Zwecke. Abstinenz aber erforderen sie alle, wenn man gerade dieses Wort beibehalten will, sie bedingen alle die Bereitwilligkeit des Menschen, zur Erreichung der Gemeinschaft mit Gott oder zur Uebung der Gottesverehrung sich eines Gutes zu berauben und so zu bezeugen, daß Gott das höchste, beste Gut sei, nach welchem der Mensch streben, das er von ganzem Herzen lieben, worin er sein Glück und seine Seligkeit suchen müsse. Es unterliegt daher keinem Zweifel, daß die Armuth im Geiste so der Natur des Opfercultes in Bezug auf die allen Opfern gemeinsame Hingabe irgend eines Gutes an Gott, worüber der Herr gesetzliche Normen giebt, vollkommen entspreche; Opfer sind ja allererst körperliche, materielle Gaben, und besonders die Calil oder holocausta, bei denen man sich Gottes wegen oder zu seiner Ehre und zu heil. Zwecken ganz beraubt; die Armuth im Geiste aber ist es, die sich zu solchen Zwecke der Welt und ihrer Güter begriffsgemäß begiebt.

Zum religiösen Charakter der materiellen Gabe gehört aber zweitens ebenso nothwendig und sogar als Hauptziel die symbolische Beziehung des Opfers auf den Opfernden; das Objekt spricht die Seelenstimmung des Subjekt aus. Mit der Hingabe des äußeren Gutes muß die Hingabe des Herzens verbunden sein, da dieß nach der Natur der Sache die heilige und sittliche Grundlage des Opfers ausmacht. Die Opfergaben können ja nicht nach anthropopathischer Auslegung als ein Bedürfniß Gottes erscheinen. Selbst die Heiden erkannten schon vielfach, daß die Gottheit nicht die Spenden für sich bedürfe und verlange, sondern daß sie darin den Ausdruck der Frömmigkeit des Gebers anschaue und bemesse. Wir haben schon in der Schrift „die mosaischen Opfer" darauf hingewiesen, vergl. Bähr's Symb. II, 273, und müssen auch hier insbesondere auf die Worte der heil. Schrift uns beziehen, wornach Gott vom Blute der Böcke nicht trinke und das Fett der Widder nicht esse, daß er auch als Oberherr der Schöpfung das Fleisch der Thiere nicht begehre, die ohnehin schon sein Eigen sind, daß er vielmehr auf ein Herz sehe, das ihn ehrt und lobet, oder daß er den Dienst des Herzens, seine Gesinnung und den Wandel des Menschen im Auge habe 119 u. flgde. Nicht minder spricht für diese sym-

bolische Bedeutung die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Nicht blos lehrt die heil. Schrift im A. B., daß Gott das Blut der Thiere annehme, (Lev. 17, 11), um die Seelen zu sühnen, sie redet vom Knechte Gottes, auf den der Herr die Sünden des Volkes legt Is. 53, sondern auch Christus redet von dem Opfer seines Lebens, daß er es lasse für Viele, Matth. 20, 28; auch stimmt hiemit die Synagoge überein, wenn sie lehrt, es werde nephesch tachat nephesch (anima pro anima) gegeben. Für diese wesentliche Eigenschaft des Opfercultes spricht endlich noch die Handauflegung, durch welche der Eigenthümer eines Opfers sich seines Eigenthums im Willen begab, und sodann zum wirklichen Vollzug in der selbstvollzogenen Tödtung vorging. Dieser Ritus kann gar nicht anders erfaßt werden, als daß hiemit der Opfernde die Absicht seines Innern aussprach, und daß somit nirgends anders, als bei diesem Akte der Gedanke der stellvertretenden Bedeutung des Opferobjektes zum förmlichen Ausdrucke gelangte. Mos. Opfer I. S. 285. Nur meint Keil (im bibl. Handb.), man dürfe bei dieser Händeauflegung nicht meinen, als ob hiemit immer gesagt sein sollte, dem Thiere sollten die Sünden imputirt werden, sondern es werde hiedurch die Intention des Opfernden übertragen. So werde z. B. das Dankgefühl in den Dankopfern, so werde die Absicht, sich Gott mit Leib und Seele im Feuer der Liebe zu weihen, im Brandopfer, so werde das Gefühl der Schuld und Strafe bei den Sündopfern durch diese Ceremonie auf das Opferthier übertragen. Es beruht dieser Zusammenhang auch auf dem gewöhnlichen Begriffe vom Opfer wornach, es „ein verkörpertes Gebet", „ein symbolisches Gebet" und das Gebet ein geistiges Opfer genannt zu werden pflegt. Wenn daher die hl. Schrift meldet, daß die Patriarchen Altäre bauten, so gedenkt sie zugleich ihrer Absicht, daß sie den Namen des Herrn daselbst anrufen wollten, und wie die Israeliten ihr Gebet mit dem Opfer nach Zahl und Zeit verbanden, wie sie theils bei der Händeauflegung theils bei dem Aufgehen der Fleisch- und Fettheile im Opferfeuer vor Gott ihr Herz in Worten aussprachen, dieses haben wir ebenfalls in dem Vergleich des V. U. zum mosa. Opferkult hinlänglich dargethan und bewiesen. l. c. S. 73—80 u. S. 98 u. 102. Wenden wir nun diese Seite des Opfers auf die Armuth im Geiste an, so sieht jeder, wie uns

hier der Beisatz „im Geiste" auf das Vollkommmenste in den Stand setzt, diese Seligkeit als den kürzesten Ausdruck für den Opferkult nach seiner subjektiven Seite anzusehen, so gewiß als die Verheißung hiezu oder die Gemeinschaft mit dem Reiche Gottes den göttlichen sakramentalen Wirkungen des Opfers entspricht. Der Beisatz bestimmt nämlich ebenfalls die ethische Bedeutung des Armseins; eine gezwungene und gleichgültige Beseitigung aller Begierden nach den Gütern des Lebens, eine materielle Entsagung ohne höheren Sinn und Gedanken, eine von Stumpfheit ausgehende Freiheit des Herzens von Habsucht und Weltliebe schließen jeden Tugendbegriff aus. Wenn der Mensch jedoch sein Herz von den Weltgütern und der Selbstsucht aus höheren Motiven losreißt, wenn er mit Erkenntniß die niederen Güter den höheren Gütern und Wahrheiten nachsetzt, wenn er von freien Stücken die Idolatrie des Mammons und der Fortuna aufgiebt, dann steht er auf sittlichem Boden, er hat Gott als höchstes Gut im Auge, er strebt nach den Reichthümern der Gnade durch Weltverachtung und Entsagung. Dieser Geist bedingt also das Fundament der Opferlehre. Indem es keines Beweises hierin bedarf, wollen wir nur statt weiterer logischer Entwicklung auf die Stimme anderer einfach verweisen, und deuten z. B. hin auf die Anschauung, welche ein gewisser Schmidth de sacrificiis religionis Indo-Bramanicae Hauniae 1828 über das indische Opferwesen gewann, wenn er sagt: „Das Fundament des ganzen Opferkultes sei nach der Brahmanenlehre der spiritus abdicationis." S. 40. Der Geist der Selbstvernichtung, um ganz in die ideale Welt einzugehen, was Bähr zum Theil mit Unrecht blos auf Rechnung eines kosmischen Allheitslebens bringt, sieht ja in der That auch aus dem Bußgeist ihrer Religiosen, aus deren Armuth und Abgeschiedenheit sowie aus der Heiligkeit eines freiwillig gesuchten Todes und dergleichen mehr hervor. Dieser Geist der Entsagung ging selbst bei vielen Völkern soweit, daß sie nicht blos in ihrer Habe an Feldfrüchten und Viehheerden sich ihren Göttern zu Lieb oft große Verluste zufügten, sondern, daß sie selbst das Allerliebste ihres Herzens, nämlich selbst zarte Kinder dem Moloch zu bringen für ein heiliges Werk erachteten, und dieselbe Prüfung, die auch Abraham bestand, thatsächlich ausführten. Bähr bemerkt daher im Allgemeinen Symb. II. S. 241, „bei allen Völkern sei von jeher

der Begriff vom Opfer gleichbedeutend gewesen mit Selbstverläugnung d. i. mit dem Hin- und Aufgeben des Selbsts"; und es klingt sicherlich wie ein Wort über die Opferlehre, wenn Jesus sagt: „Wer mein Schüler sein will, verläugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach". Er verlangt hiemit, daß man sich und dem Seinigen und der Liebe zu den Seinigen müsse entsagen und Alles wenigstens im Geiste verlassen müsse, um seiner werth zu sein. Er verlangt völlige Weltentsagung, wenn er vom Kreuze als dem Opferwerkzeuge seiner und unsrer Heiligung redet. Das Kreuz als Todeswerkzeug weiset um so gewisser auf die Bedeutung des Opfers, als die Verbrecher im A. B. ihre Unthaten im eigenen Blute büßen und sühnen mußten, indem die blutigen Sühnopfer nur bei Fehltritten aus Versehen substituirt werden konnten.

Ein Hauptbeweis, daß wir die Armuth im Geiste mit dem Opferleben und dem Brandopfer besonders vergleichen dürfen, liegt 3) in den Worten des hl. Paulus, wenn er vom Stande der Erniedrigung Christi redend 2 Cor. 8, 9, dieses ein Armwerden πτωχεύειν nennt, wodurch uns Christus bereichern wollte. Wenn er ferner dieses die κένωσις, exinanitio Phil. 2, 7, wenn er es ein ταπεινοῦν, eine Umgestaltung in Knechtsgestalt daselbst nennt, so stimmt dieses vollkommen zu dem Begriffe der Armuth im Geiste. Heißt doch der Messias in seiner Eigenschaft als Erlöser der Menschen, als ihr Opfer und Mittler vor Gott in der Propheten z. B. Is. 42, 1 vorzugsweise auch der Knecht, der Diener Gottes עַבְדִּי, womit ebensowohl auf seinen vollkommenen Gehorsam und seine Frömmigkeit als insbesondere auf seine Niedrigkeit gedeutet ist, während er im Gegensatz zum Stand seiner Verherrlichung und Größe der Sohn Davids oder David (der Liebling Gottes), der Allerheiligste, der Fürst und Vater der Zukunft, der Gesalbte vorzugsweise, der Sohn Gottes u. drgl. genannt wird. Die Armuth seines Geistes beschreibt auch der Prophet Isaias cap. 53 mit Ausdrücken, wie sie nur dem Opferkulte entsprechen, wenn es heißt: er sei „der Mann der Schmerzen (isch macobhoth)", „der Verachtete und Verdemüthigte" (וּמְיֻעָּדָה כְּבֻזֶּה,) der wegen unsrer Sünden Geschlagene, durch dessen Wunden uns Heil geworden, auf den der Herr unsre Schuld legte, (הִפְגִּיעַ) ein

Ausdruck, der die Handauflegung genau zu umschreiben scheint, der hingegeben ward und sich vernichtete (נַעֲנָה), und wie ein Lamm vor der Schlachtbank (טֶבַח) geführt, öffnete er den Mund nicht". Darum berechtigt uns diese Zusammenstellung des Opfertodes Christi mit der Armuth und tiefsten Selbsterniedrigung, bei einer symbolischen Bedeutung der acht Seligpreisungen auch dieses Moment für die erste Seligpreisung in Anspruch zu nehmen.

Noch mehr werden wir in dieser Auffassung der Stelle 4) dadurch bestärkt, daß auch die Auslegungen, welche andere von der ersten Seligpreisung machten, auf wesentliche oder innere Momente des Opferkultes verweisen. Der Opferkult war nicht blos nach seiner materiellen Erscheinung eine Abstinenz und Entsagung der Weltgüter, zumal bei dem Brandopfer, wo für den Opferbringer kein Stückchen Fleisch zur Speise ward, sondern auch ein feierlicher Akt der Verdemüthigung vor Gott und des allgemeinen Schuldbewußteins vor dem Heiligen, womit noch oft das Bewußtsein besonderer Schuld in gewissen Fällen, nämlich bei den Sünd- und Schuldopfern verbunden war. Rücksichtlich des Geistes der Verdemüthigung erinnern wir nur einfach daran, daß die Gottesverehrung im engsten Sinne dem Worte Gottesdienst entspricht. Die stehenden hebr. Namen dafür, nämlich עֲבֹדָה als Hauptwort, עָבַד als Zeitwort, werden ausdrücklich vom Opferdienst so gut als wie im Sinne von Demuth und Niedrigkeit gebraucht. Abhadh heißt nämlich arbeiten und bedienen oder gehorsam sein Exod. 20, 9 u. gen. 27, 40. gen. 14, 4; heißt aber auch Gott dienen Exod. 3, 12. 9, 1 und wird daher auch im Sinne von Opfern gebraucht Js. 19, 21. Ebendasselbe gilt vom Worte abhodhah, das den Dienst des Knechtes vor seinem Herrn, I. Chron. 26, 30, wie die Dienstbarkeit überhaupt Lev. 25, 39 und insbesondere den Tempel- und Opferdienst bezeichnet. Gleiches gilt auch vom Worte „Knecht", das, von der Gottesverehrung gebraucht, allen frommen Propheten und Königen beigelegt wird, Deut. 34, 5. Ps. 18, 1, das die Frommen überhaupt bezeichnet Ps. 113. 1 und insbesondere die Unterwürfigkeit bei Bitten und Ansprachen bezeichnet, die zwischen Höheren und Niederen gepflogen werden. Dan. 10, 17. Wenden wir diese stehende Bezeichnung des Opferdienstes nun

an auf die Auslegung derjenigen, welche unter Arme im Geiste blos die Umschreibung für Demüthig finden wollen, so folgt schon daraus ein Recht, den symbolischen Zusammenhang des alten Opferdienstes mit der ersten Seligkeit zusammenzuhalten. Denn die Demuth des Herzens liegt allem Bitten und Gebete vor Gott zu Grund; auch weisen die Ceremonien beim Culte sowie beim Beten und viele Wortbegriffe dafür, z. B. das häufige הִשְׁתַּחֲוָה προσκυνεῖν gen. 19, 1. 42, 6 darauf hin. Selbst der Ausdruck: „stehen vor dem Herrn" weiset auf das Demüthige im Gebete vor Gott hin, weil man hiemit sich als Diener Gottes bekannte, der schleunigst zum Gehorsam bereit ist. Wenn ferner andere Ausleger neuerer Zeit in der Armuth im Geist das Schuldbewußtsein, die Erkenntniß des inneren Elends herausfinden wollten, so eignet sich auch diese Auffassung zu einem symbol. Vergleiche mit dem Opferkulte. Denn allen blutigen Opfern lag ein allgemeines Schuldbewußtsein des schwachen, sündhaften Menschen vor dem heiligen Gotte zu Grunde, und es trat bei den Schuld- und Sündopfern nur noch besonders und feierlich in den Vordergrund. Ein Beweis hiezu liegt darin, daß das Blut vor Gott zur „Sühne" gegeben ward und bei allen Opfern blutiger Art in Anwendung kam. Zwar diente es symbolisch zunächst zum Ausdrucke der Bitte an die göttliche Huld, weßhalb auch das Wort cipper, welches für alle Sühne gebräuchlich ist, (mos. Opf. I. S. 91) mit Recht von der Vulgata mit „Bitten" umschrieben wird; allein es dient eben auch zum gewöhnlichen Ausdrucke der Sühne bei erklärtem Vorhandensein von Schuld und Unrecht. Was sodann die unblutigen Opfer betrifft, so liegt auch bei ihnen, wie Thalhofer bemerkt, im Ausdrucke der Abstinenz implicite das Schuldbewußtsein; ohnehin dienen die unblutigen Opfer in Ausnahmsfällen deßhalb selbst zu Sündopfern für die Armen; außerdem baten sie den Herrn nach Art der Armen um das Brod des Lebens oder der Gnadenstärke im Anschlusse an Lob- und Heilopfer. Fassen wir nun diese zwei Auslegungen in die unsrige zusammen, so folgt daraus der Schluß, daß, weil sie beide das Wesen der Opfer berühren, auch der symbolische Gesichtspunkt hier mit allem Fug und Recht könne und müsse berücksichtigt werden.

Eine weitere Berechtigung zur symbolischen Auffassung liegt 5) darin, daß der Begriff der Armuth im Geiste gleich der

Bedeutung des Brandopferaltares, die alle Verheißungen des Herrn und alle Geräthe im Hause Gottes umfaßt, gleichfalls im Vorhof die allgemeine Grundlage zu den anderen Tugendanpreisungen bildet, so daß keine ist, welche dieselbe nicht voraussetzte. Um dieß einzusehen, genügt ein ganz kurzer Vergleich. Was z. B. die Betrübniß der Büßer betrifft, so kann wohl Niemand zweifeln, daß ein gewisser innerer Zusammenhang zwischen ihr und der Armuth im Geiste liegen müsse, weil einige Ausleger sogar unter den Armen im Geiste solche verstanden, welche ihr geistiges und sittliches Elend erkännten, indem äußere Noth die innere eher findet. Auch muß in der Armuth im Geiste der Geist der Sanftmüthigen liegen, weil diese wegen der Verheißung auf den Besitz des Erdreichs nothwendig als solche erscheinen, die, den anderen Menschen gegenüber, um die Güter der Welt, um Anerkennung und Ansprüche verkürzt erscheinen, sie müssen insofern also die Armuth im Geiste schon in sich tragen, weil sie sonst in Streit und Rechthaberei, in Aufruhr und Empörung höhere Ansprüche machten und durchsetzen würden.

Ebenso möchten wohl nur die Armen im Geiste überall die Ersten unter denen sein, welche hungern und dürsten nach Gerechtigkeit. Schon Jesus sagt, daß die Armen vor den Klugen der Welt einen offenen Sinn für die göttliche Wahrheit zeigen und daß ihnen das Evangelium gepredigt wird, weil, wenn auch andere es hören, sie doch besonders ihm anhängen. Sohin sehen wir, daß die vier ersten Seligpreisungen nur Modifikationen des Opferbegriffs sind, und daß der Brandopferaltar dem Volke Israel zur Heiligung und sittlichen Bewährung des Lebens diente. Nun beziehen sich aber auch die vier folgenden Seligkeiten als bejahende Gegensätze für höhere Lebensstellungen auf die vier ersten, es muß sich daher auch in ihnen die Armuth im Geiste als der Kern und die Wurzel ihrer Heiligung erblicken lassen; und dem ist wirklich so.

Wer ist barmherzig und theilt den Armen mit, wenn nicht derjenige, der sein Herz nicht hängt an Geld und Gut, sondern die Lebensgüter als Geschenke Gottes ansieht, womit er sich und andere beglücken soll? Wer wird sein Herz rein bewahren, wenn nicht Derjenige, der sich des unordentlichen Genusses der Weltgüter und Weltfreuden enthält? Denn dieser ist es, der sich gleich einem Armen außer Stand setzt, dieselben zu genießen

oder als armen Pilger ansieht, der Höheres sucht, als Güter, die den Besitzer oft verunreinigen und den Reisenden auf dem Wege zu Gott vielfach beläſtigen, ja der Sorgen und Geschäfte wegen fast ganz zurückhalten. Matth. 19, 24. Welcher Fürst und Richter wird ferner unbestechlich sein im Wahrspruch und wird immerdar das Heil seines Volkes und die Wohlfahrt der Gesellschaft im Auge behalten, wenn nicht derjenige, der die Armuth im Geiste besitzt? Diese allein macht ja den Fürsten zum Friedensmann, sie hält ihn von Eroberungskriegen zurück, sie mäßigt seinen Stolz und seine Rache, sie nur läßt ihm zu höherem Streben die nothwendige Freiheit des Gemüthes. Ohnehin bedarf es keines weiteren Beweises, auch die achte Seligkeit als Frucht der Armen im Geiste zu erkennen. Denn in der freudigen Ertragung der Verfolgung um der Gerechtigkeit willen gelangt die Armuth im Geiste erst recht zur vollen Reife und höchsten Vollkommenheit. Hier opfert man nicht blos das Seinige, sondern nothwendigerweise auch faktisch die Liebe zu sich selbst und den Seinigen. Hier bewährt sich also die opferwillige Armuth des Geistes im Feuer der Trübsal. Es möchte daher, überblickt man diese Beziehungen der ersten Seligkeit zu den übrigen, keineswegs zufällig sein, daß gerade ein solcher sittlicher Begriff an ihrer Spitze steht, der alle nothwendig durchdringt. Dieß Alles lehrt uns, daß, wenn die *φιλαργυρια* oder der Geiz nach Paulus „die Wurzel alles Bösen" ist, und daß wenn ferner Jesus die Weltliebe überhaupt oder den Götzendienst des Mammon Matth. 6, 24 in derselben Bergpredigt der Liebe zu Gott summarisch entgegenstellt, nothwendig die Armuth und Weltentsagung im heil. Geiste die Wurzel alles Guten, der Keim zur künftigen Auserwählung, der Weg zum Himmel, die erste Bedingung aller religiösen Thätigkeit und sittlichen Treue sei.

In unserer Auslegung, welche die Armuth im Geiste als die Seele des Opferdienstes erklärt und die Losreißung des Herzens vom Weltbesitz darunter versteht, werden wir 6) noch mehr dadurch bestärkt, daß der Vorhofaltar bei Moses „der Altar von Erde" genannt wird. Im Buche Exod. 20, 21 heißt es: „Einen Altar von Erde (מִזְבַּח אֲדָמָה) machet mir und opfert darauf eure Brod- und Friedopfer, eure Schafe und Rinder, und wenn du mir einen steinernen Altar machen willst, so sollst du ihn nicht von behauenen Steinen bauen; denn wenn du ein Eisen

darüber erhebest, so wird er entweiht sein." Es erleidet keine Frage, wie man sich diesen Altar vorzustellen hat. Derselbe Brandopferaltar soll nach Exod. 27, 8. „nicht eine Masse sein, sondern (im Gestell) inwendig hohl und leer (נְבוּב)". Was aber sein Aeußeres betrifft, so heißt es von demselben Altar (27, 1): „Mache einen Altar von Akazienholz — Hörner sollen an seinen Ecken hervorragen und du sollst ihn mit Erz überziehen"; was denn auch nach Exod. 38, 2 so geschah. Nach diesen Bestimmungen kann man die Einrichtung nicht anders verstehen, als daß der Altar innen mit Erde ausgefüllt wurde und daß das Opferfeuer auf der Erdfläche brannte, weil beim Brandopferaltar keines gag, (גַּג) d. i. keiner platten Oberfläche mit Einkränzung erwähnt wird, wie dieß beim Räucheraltar stattfand. Exod. 30, 3. 37, 26 75. 2, 6. Eine eherne Blechdecke auf Sittimholz hätte auch nicht zur Oberfläche beim Vorhofaltar dienen können, weil das Feuer das Blech glühend gemacht und das Holz verzehrt haben würde. Auch erklären die Rabbinen Jarchi und Bechai zu Exod. 27, 5, daß der hohle Raum des Altargestells mit Erde ausgefüllt wurde, so oft man Lager schlug und das Heiligthum aufrichtete. Nun fragt sich also, welche Ursachen liegen dieser Einrichtung zu Grunde? Einige meinen, die Ausfüllung mit Erde habe dem Gestell mehr Festigkeit geben sollen; allein hiezu hätte es leicht noch andere Mittel der Befestigung gegeben, z. B. eine eiserne Platte mit Spangen und Füßen in der Mitte. Andere aber haben bemerkt, die Erde bilde hiebei die Hauptsache und das Gestell ohne Deckel und Boden eine bloße Ueberkleidung. Allein wenn auch die Erde hiebei ein unterscheidendes Merkmal bildete, so giebt ihr doch erst gerade das Altargestell den religiösen Charakter. Andere meinen, der Altar sei innen hohl gewesen, damit ein solcher Altar auf dem Zuge durch die Wüste leicht zu tragen und schnell aufzurichten gewesen sei. Hiegegen bemerkt Bähr: „Leichtigkeit und Bequemlichkeit sei überhaupt niemals der positive Grund irgend einer Kultus- oder Ritualvorschrift im Mosaismus, sonst hätte der Theil anders beschaffen sein müssen. Auch hätte sich dieser Zweck durch ein einfaches Gestell leichter erreichen lassen, als wenn jedesmal Erde in das Gestell gelegt und außerdem nach Exod. 20, 26 noch ein besonderer Erdaufwurf zum Hinansteigen an den Altar errichtet werden mußte.

Wieder andere meinten, Israel hätte hiedurch vor dem heidnischen Aberglauben bewahrt werden sollen, als ob Jehova gleich manchen Götzen an einen bestimmten Ort gebunden oder ein θεὸς ἐγχώριος sei. Der Altar hätte auch gleich wieder mit dem Verlassen einer Wanderstation zusammenfallen sollen, damit man nicht durch das Vorhandensein mehrerer Altäre eine religiöse Verwirrung von selbst herbeiführte. Was nun Ersteres betrifft, so scheint dieser Gedanke nicht zu den Besorgnissen von Gott und Moses gehört zu haben; denn gerade die Gegenwart Gottes auf einem bestimmten Geräthe und in einer Hütte mitten in Israel konnte einen ähnlichen Aberglauben begünstigen, wenn nicht Israel besser vom Schöpfer des Himmels und der Erde unterrichtet gewesen. Salomon selber verweiset ja darauf in seinem Gebete bei der Tempelweihe, da er sagt: „Wer sollte es glauben, daß du, den die Himmel allesammt nicht fassen können, in einem Hause wohnest"? Was aber das zweite betrifft, so bemerkt Lapide zu Exod. 20, 24, daß diese Auslegung zwar gut sei, daß sie aber nicht allen anderen Zwecken und Umständen Rechnung trage, da sie sei non plena nec adaequata. Andere meinen, z. B. Serarius, der Altar hätte von Erde oder unbehauenen Steinen sein sollen, um anzudeuten, daß die Opfer des A. T. etwas Unvollkommenes noch seien, daß sie ferner der Unförmlichkeit des Kreuzes Christi entsprechen sollten und daß sie einst aufhören müßten, gleichwie ja solche Altäre keine bauliche Festigkeit besitzen. Gott habe auch lehren wollen, daß der Beter mehr das Opfer als den Altar anschauen und sich mehr an der Heiligkeit derselben als an der Schönheit und Kunst erfreuen sollte. Allein auch diese Auslegung entspricht so wenig der Sache, als die vorigen und die von Anderen, die wir übergehen und blos allegorische und tropologische Beziehungen hervorheben. An der ganzen Hütte war doch sonst Alles mit Kunst und Schönheit gefertigt. Wie prangten die Edelsteine am Kleide des hohen Priesters! Wie viel Gold ward nicht verwendet zur Hütte! Wie mußte die himmelblaue Decke des ganzen Gerüstes mit dem vielfarbigen Vorhange am Eingange zur Hütte und zum Vorhofe das Auge ansprechen! Glänzten nicht die silbernen Kapitäler an den Vorhofsäulen mit den weißen Umhängen blendend für jeden Besucher der hl. Stätte? Und wenn die unansehnliche, unförmliche Beschaffenheit des Altars dem Kreuze des Herrn entsprechen soll, so muß viel eher ange-

nommen werden, daß diese Uebereinstimmung der äußeren Form vielmehr auf einer gemeinsamen inneren Idee beruhen müsse; diese ist es, welche dann die göttliche Absicht bei der Wahl der äußeren Form uns vollständig erklärt. Thatsache ist es und wird von allen gründlichen Auslegern angenommen: Der Befehl Gottes: „Mache mir einen Altar von Erde" wolle, wie Lapide und Cajetan zur Stelle anmerken, so viel sagen: Machet mir keinen Altar aus Gold und Silber, woraus die Heiden ihre Götzen und Altäre verfertigen, sondern machet mir ihn aus Erde, sei es rohe oder zu Steinen gebrannte Erde, was so viel sagen will: der Altar sei nicht kunstschön (elegans), nicht von Gold, nicht kostbar, sondern einfach oder auch von Ziegelsteinen (lateritium)". Cajetan und Lapide denken deßwegen an Ziegel- und Backsteine, weil im Hebr. das Wort Erde an der beregten Stelle mit adhamah gegeben ist, welches im eigentlichen Sinne eine rothe und zu Geschirren oder Backsteinen vielfach verwendete Erdart andeutet. Mag es nun damit sein, wie es will, gewiß ist die Auslegung die richtige, daß unser Gott mit dieser Bestimmung seinem Altar das Zeichen der Armuth aufprägen wollte; solches kann man jedenfalls sagen, wenn die Ausleger statt dessen nach ihrem allgemeinen Standpunkte von einer forma rudis, impollita, non pretiosa, sed simplex sprechen. Wir nennen aber diese Auslegung nicht blos die richtige, weil sie so ganz zu Gunsten unserer Auslegung redet, sondern wir müssen dieß thun lediglich im Dienste der Wahrheit, wie sich auch Cajetan, Lapide, Calmet und andere dafür aussprechen. Es erfordert dieses einmal der Zusammenhang; denn unmittelbar vorher heißt es bei Moses: Ihr sollt neben mir nicht opfern; sollt euch nicht machen Götter von Silber noch Götter von Gold. Dafür spricht sodann die Sache selbst; denn den Götzen von Gold und Silber gegenüber muß man einsehen, daß eine Altarfüllung mit bloßer Erde auf einen Gegensatz zu schließen uns zwingt, und daß die Bestimmung, unbehauene Steine zu den Altären des Brand- und Friedopfers zu wählen, diesen Gedanken noch mehr bekräftigt.

Nun fragt sich, ob wohl dieses Zeichen der Armuth in der Beschaffenheit des Altares lediglich des heidnischen Gegensatzes wegen angeordnet worden sei. Lapide bleibt allerdings hiebei blos stehen, wenn er schreibt, „die wahre Ursache, warum der Altar nach Gottes Willen von Erde oder rohen, unbehauenen

Steinen sein sollte, war die, daß Gott die Hebräer, die so sehr zum Götzendienst geneigt waren, so sehr als möglich von dem abgöttischen Wesen der Heiden und ihren Schnitzwerken abwendig machte. Es sei Sitte der Heiden gewesen, glänzende und prachtvolle Altäre aus Marmor und Metallen zu bauen, wie sich dieß aus dem Beispiele von Achaz 4 Kön. 16, 10 und 15 erweisen lasse." Ebendeßhalb glaubt auch Lapide mit dem hl. Thomas I. 2. 9. 10. 2 art. 4 ad. 7, Cajetan und anderen, Baruch spreche cap. 6 so spöttisch von dem Glanz und der Pracht der Altäre und ihrer Götzen, damit die Hebräer in der Gefangenschaft zu Babylon sich nicht zu einer Verehrung derselben hinreißen ließen. Allein es scheint mir dieser Umstand nicht vollkommen zur Erklärung der göttlichen Absichten ausreichen zu wollen. Die Religion sucht ihre Gründe und Zwecke der Gottesverehrung zu allererst in sich selber. Eine formelle Negation ohne innere Position diente blos dem leidenschaftlichen Hasse und feindseliger Dialektik, aber keineswegs der Wahrheit. Gott muß vielmehr im Auge gehabt haben, daß die Bedeutung des Vorhofaltares auch dieser Form wesentlich näher stehe. Er hat ja sonst im Heiligthum alles voll Pracht und Herrlichkeit, mit der schönsten und genauesten Ordnung herstellen lassen, und zeigte dieß später noch mehr am salamonischen Tempel. „Auch gab es neben dem Vorhofaltar in der Hütte sogar einen „Altar von Gold", wie er ausdrücklich öfter und im Gegensatz zum Vorhofaltar so genannt wird. Num. 4, 11. Unter diesen Umständen muß man vielmehr daran denken, daß der Vorhofaltar seine Füllung aus Erde oder mit unbehauenen Steinen zum Ausdrucke einer besonderen, religiösen Wahrheit erhielt, oder daß dessen arme und einfache, werthlose Form die Bedeutung dieser Opferstätte für sich allein besser versinnlichte und sohin die Weltentsagung dem Beter nahe legte.

Nun könnte es aber vielleicht hiebei blos darauf abgesehen sein, daß die Altarstätte wie schon erwähnt wurde, die Erde, das Becken das Meer, die Hütte aber den Himmel und sonst nichts darstellte. Giebt es doch unter den alten und neuen Auslegern solche, welche mit dieser Symbolik das mosaische Heiligthum vollständig zu verstehen und zu enträthseln vermeinten. Und wir hörten auch, jeder besonnene Denker kann unmöglich verkennen, daß, wie die Hütte durch die alles umhüllende blaue

Decke äußerlich das Firmament darstellte, um auf den wahren Himmel oben in der jenseitigen unsichtbaren Wohnung bei Gott hinzuweisen, die beiden hl. Geräthe des Vorhofs eben deßwegen auf die beiden Theile der unteren, sichtbaren Welt hindeuteten, nämlich auf die Erde und das Meer. An sehr vielen Stellen der hl. Schrift tritt auch diese Abtheilung der sichtbaren Schöpfung, die sich der natürlichen Beobachtung von selbst aufdrängt, ganz klar hervor. Im Dekalog nach Exod. 20, 11 heißt es daher: „In 6 Tagen schuf Gott Himmel und Erde und das Meer und Alles, was darinnen ist und ruhte". Während sonst zur Bezeichnung des Universums blos gesagt wird: Himmel und Erde, z. B. wenn es heißt: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, oder wenn Gott so oft der Schöpfer Himmels und der Erde heißt, so wird an dieser Stelle der zweite Theil der unteren Welt, das große Meer nämlich, als besonderer, selbständiger Wohnort vieler Geschöpfe erwähnt. In gleicher Weise erscheint das Meer als ein Haupttheil der Schöpfung in den Worten des Psalmisten 68, 35: „Ihn sollen loben Himmel und Erde und das Meer und Alles Kriechende in ihnen". Ebenso wird Gott als Schöpfer von Himmel und Erde und Meer zugleich genannt psl. 145, 5. 95, 11. act. 14, 14. Ap. 14, 7. Ueberall wird dieses Schöpfungstheiles, der ja auch nach der Genesis die Erde in sich trug, ehe beide von einander geschieden wurden, als eines Theiles der unteren sichtbaren Welt gedacht, d. h. Erde und und Meer erscheinen neben einander im Gegensatz zur Oberwelt des Himmels als zusammengehörige Bestandtheile eines Ganzen z. B. psl. 94. Jon. 1, 9. Apoc. 22, 1. In letzterer Stelle wird des Meeres bei der Welterneuerung besonders gedacht, um sein Verschwinden und hiemit das Aufhören eines Elements zu bezeichnen, aus welchem der Drachen und alle Bestien hervorsteigen, die die Kirche oder das Reich Gottes beunruhigen. Schön ist auch die Stelle im II. Esdr. 9. 6, wenn es heißt: „Du bist der Herr allein; du hast gemacht den Himmel und die Himmel der Himmel und all ihr Heer, die Erde und Alles, was auf ihr ist; und du belebst alles dieses und es betet dich an des Himmels Heer". Obwohl nun nicht geläugnet werden kann, daß der Vorhof und die Hütte zusammen mit dem Universum insoferne zu vergleichen sind, daß die Geräthe des Vorhofs dem Schauplatze der Menschen und der untern Welt entsprechen, oder daß der

Altar von Erde die Erde, und das Becken mit Wasser, später das eherne Meer genannt, das den Himmel abspiegelnde Meer in die religiöse Anschauung verwebt, sowie die himmelblaue Decke über der Wohnstätte Gottes die jenseitige, himmlische Welt näher versinnlicht, so läßt sich doch auch nicht verkennen, daß diese kosmischen Beziehungen des alten Heiligthums lediglich der religiösen als Folie dienen oder wie dem Maler die Leinwand und dem Bildhauer der Stein. Man sieht dieß bei dem Stiftszelte schon daran, daß nur die blaue Farbe und die alles umhüllende Decke dabei in Vergleich kommen, daß keine Sterne an dieser Decke erglänzen, daß vielmehr durch anders gefärbte Decken und andere Farben zugleich mit der blauen auf den Vorhängen andere religiösen Ideen vergegenwärtigt werden sollten. In gleicher Weise verhält es sich auch mit dem Altare von Erde. Derselbe heißt daher auch nicht misbach haarez, Altar von erez, ein Wort, das die Erde als Weltkörper und Landschaften oder Gegenden bezeichnet, sondern heißt misbach adhamah d. i. Altar von Adhamah, ein Wort, das an die Erde nach ihren stofflichen Bestandtheilen und unter anderen auch an alle Gebilde, Gewächse und Wesen erinnert, deren Körper vom Staub der Erde genommen sind, so wie es beim Menschen der Fall ist. Es folgt daraus, daß wir bei der symbolischen Deutung des Altares nicht an das Universum als solches denken dürfen, sondern daß wir die Vorschrift, Moses sollte im Vorhof einen Altar von Erde errichten, durchaus auf die Erdgebilde, auf das Irdische beziehen müssen. Der Altar von Erde ist also bestimmt, was von Adhamah ist, Gott zu weihen. Nehmen wir nun hiebei noch den Umstand zu Hilfe, daß alle Vorhänge der Vorhofsäulen weiß gewesen, daß deßgleichen die silbernen Kapitäler derselben gleiche Farbe trugen, setzen wir noch hinzu, wie dieß die Farbe der Heiligen und der Heiligkeit sei, was wir schon oben auseinander setzten, so erscheint uns der Brandopferaltar, auf und vor welchem alle Gottesverehrung und Opfer stattfanden, als eine Stätte zur Heiligung der Adamskinder, einstweilen für Israel, und zwar so, daß es da seine irdischen Interessen zu den Füßen Gottes niederlege, daß es sich im Todesstaube vor Gott verdemüthige, daß es sich seiner verschlimmerten Adamsnatur begebe mit den stellvertretenden Gaben von Adhamah, um dafür Geistiges und Göttliches zu erlangen. Israel entäußerte sich hier des Besitzes seiner

Güter, sieht alles als Geschenk Gottes an, bringt zum Zeugniß dessen von allen seinen Gütern die Opfer und zeigt sich am Altare des Vorhofs in seiner Armuth und Entblößung, gleichwie der Erlöser am Kreuze auch seiner Hoheit als Gottessohn sich entäußerte und selbst ein Sündopfer für uns werden wollte, um in seinem Blute als Opferlamm die Kleider unserer Seele weiß zu waschen zum Glanze der Heiligkeit. apoc. 7. 15. Hiemit stimmt auch theilweise Bähr überein, wenn er schreibt (Symb. 1 S. 488): „Es heißt: Mache mir einen Altar von Erde und schlachte darauf deine Brand- und Heilopfer, dein Klein- und Rindvieh". „Hier werde der Ausdruck „von Erde" augenscheinlich in eine Beziehung zum „Schlachten" (זָבַח) oder Opfern gesetzt und der Sinn sei: „Geschlachtet soll werden auf einem Altar von Erde, oder der Schlachtopferaltar soll kein anderer sein als von Erde. Die Schlacht- oder blutigen Opfer ständen jedenfalls und zunächst in einer Beziehung zur Sünde und zum Tode des Menschen Lev. 17; 11; beides aber, Sünde und Tod seien eben recht eigentlich Sache des Menschen als eines Geschöpfes der Erde (adham von adhamah), wie denn der Mensch nicht selten in der Schrift gerade als Sünder und dem Tod Anheimgefallener in Verbindung mit der Erde gebracht werde. Vrgl. gen. 3, 17—19. Und weil nun auf diesem Schlachtopferaltar sich insbesondere das Verhältniß des Menschen als Geschöpfes der Erde, als adham, als Sünder und dem Tod Anheimgefallener darstellte, so sollte auch eben dieser Ort von Erde, von adhamah sein. Im Himmel, wo keine Sünde und kein Tod ist, hat daher auch diese Art des Opferns nicht statt; die Heiligen Gottes und die Engel des Himmels bringen zunächst das Opfer des Lobes; daher war der im nachbildlichen Himmel befindliche Altar nicht von Erde, sondern von Gold", dem Symbol der Herrlichkeit. Abgesehen davon, daß Bähr hier den Begriff des sündigen Verhältnisses einseitig hervorhebt, trifft seine Auslegung doch vielfach mit der gegebenen überein, sie bekennt ja, daß dieser Altar bestimmt sei, um die Adamsnatur vor Gott zu heiligen, und setzt sohin voraus, daß sich der Sterbliche vor Gott als „arm im Geiste" erweise.

Nur zwei Einreden könnten hiebei angeregt werden. Die Begünstigung, welche die gegebene Auslegung durch den Umstand erhält, daß der Altar von adhamah sein sollte, werde durch die weitere Erlaubniß, daß Israel statt Erde auch Steine nehmen

könnte, aufgehoben. Allein hiegegen läßt sich erwidern, daß, wie Bähr schon schreibt, „die Steine in diesem Falle als ein Surrogat für die Erde, für das dem Schlachtopferaltar zukommende Material anzusehen seien; eben deßhalb sollte kein Eisen über sie geschwungen werden; sie mußten roh und unbehauen bleiben, um das Ansehen und Wesen der Erde zu behalten; behauen hätten sie nicht mehr die Erde als Element repräsentirt und demnach der Bedeutung und dem Wesen des Altars nicht mehr entsprochen." Allioli meint, das Verbot des Behauens der Steine habe seinen Grund darin gehabt, „daß die Israeliten auf polirten Steinen leicht abergläubische, abgöttische Zeichen nach Weise der Völker hätten anbringen können". Allein man kann sich bei näherer Betrachtung hiemit keineswegs befriedigen und zwar deßhalb, weil nach der bestehenden Vorschrift das Altargestell durch einen Umgang und das Netz vielfach gedeckt war und kein Emblem passend hervortreten konnte. Uebrigens scheint es, daß die steinernen Altäre nach Josua 8, 31 zumal dann, wenn die Israeliten manchmal zugleich vor der herausgenommenen Lade z. B. Richter 21, 4 opferten, während die Stiftshütte und der Altar an anderen Orten sich befand, ausnahmsweise errichtet worden seien. Aber auch dann dienten die Steine nur demselben Zwecke, für welchen der Altar einst von Erde sein mußte. Vrgl. über einen Opferkult an zwei Orten: zu Gibeon 2 Sam. 6. 1 Chron. 13 u. 15 und zu Jerusalem 2 Sam. 8, 17. 20, 25 u. III Kön. 2, 26, wobei dort Sadok und hier Abiathar diente.

Man kann ferner sagen, der Altar sei ja doch eigentlich nur wie ein mit Erz überzogenes hölzernes Gerüst gewesen mit einem carcob oder Umgang von Außen, mit Hörnern oder Pfosten an den Ecken und einem Netzwerk unten, wie Exod. 27 zu lesen sei. Sohin sei die Erde, die zu der Ausfüllung des Gerüstes und zum eigentlichen Herd nach Oben diente, gleichgültig, jedenfalls nicht symbolisch gewesen. Auf eine religiöse Idee könne nur dieses hl. Gestell Anspruch machen, das ohnehin blos mit Blut benetzt worden sei. Bähr scheint diesen Einwurf gefühlt zu haben und bemerkt daher: „Dieser Ueberzug war eben das, was den Altar als ein Geräthe der Stiftshütte noch näher bezeichnete. — Der Schlachtaltar des Heiligthums sollte auch den Charakter des Heiligthums tragen" und dieser

bestand nach ihm darin, daß er eine Licht- und Lebensstätte, eine Offenbarungsstätte Gottes sei. Als solche war die Stiftshütte mit allem ihrem Zubehör von Metall und Sittimholz verfertigt und dieses Material mußte daher auch das so wichtige Geräthe des Opferaltars an sich haben". In dieser Bemerkung liegt jedenfalls ein gültiger Bescheid. Das Altargestell hatte die Bestimmung, die Stätte als eine Quelle der Heiligkeit zu erweisen, und hiemit läßt sich recht gut der Gedanke vereinigen, daß die Ausfüllung mit Erde auf das Objekt der Heiligung oder auf die Art, wie der Mensch vor Gott erscheinen soll, hinweise. Es verdient jedoch hier eine kleine Berücksichtigung, warum wohl Bähr hiebei Gelegenheit nimmt, zu bemerken, das Erz passe als Metall zunächst nur für den Vorhof, weil es nach Js. 60, 17 als Parallele zum Golde in der Hütte gebraucht werde, wie Eisen genüber dem Silber, und daß diese Beziehung auch dadurch sich rechtfertige, weil man im Alterthum nicht selten durch Vermischung das Golderz erzeugt habe. Es fragt sich, ob Moses deßhalb Kupfer zu den Geräthen des Vorhofs, zum Becken und zum Altar, genommen habe, weil es als Abglanz des Goldes anzusehen sei und das Licht und die Farbe des Goldes in dunklerer Weise darstelle, so daß es dann den Vorhof als eine göttliche Offenbarungsstätte von geringerer Bedeutung und die Erde als Vorstufe zum Himmel im Brandopferaltare bezeichnet habe. Es läßt sich diese Bedeutung allerdings wohl hören, und ebenso schön lautet ein anderer Gedanke Bähr's, daß, weil die Vorhofsäulen mit silbernen Kapitälern endigten und die silbernen Fußgestelle der Hütte aber mit gleichem Metalle begännen, die Wohnung Gottes gleichsam so auf und über dem Vorhof ruhe und das Silber als vermittelndes Metall in Folge seiner Beziehung zur Reinheit und Heiligkeit anzusehen wäre. Ich glaube aber, diese Beziehung des Erzes an den Vorhofgeräthen läßt sich beim Brandopferaltar noch besser begründen, wenn wir auf das Becken der Priester sehen. Dieses Geräthe war von demselben Metalle (nechoscheth) sammt seinem Gestelle nach Exod. 38, 8. Zugleich befindet sich daselbst die beachtenswerthe Note, es wäre das Becken aus Spiegeln (מַרְאֹת = κατόπτρα bei den 70, bei Philo, Joseph. und allen Rabbinen) gefertigt worden, deren sich die Frauen bedienten, welche vor der Thüre des Zeltes (Gott mit guten Werken) dienten, wie wir es von Anna,

der Tochter Phanuel's Luc. 2, 36 lesen. Es ist bekannt und folgt das Nähere darüber zur achten Seligkeit nach, daß die Alten sich der Metallspiegel zu bedienen pflegten. Auch weisen wir nach und finden unsren Nachweis auch durch andere (Keil z. B. Hdb. der bibl. Arch. S. 105) anerkannt, deren Schriften wir vorher nicht zur Hand hatten, daß diese Spiegel nicht am Becken blos angebracht wurden, sondern daß das Becken selbst aus dem Metall dieser Spiegel gegossen oder verfertigt war. Wir haben sonach darin den Beweis, daß man das nechoscheth als das zu Spiegeln gebräuchlichste Metall anzusehen habe. Wir werden darin nicht nur durch diese geschichtliche Notiz bestärkt, sondern durch zwei andere Momente, daß es nämlich 1) wegen geringeren Werthes viel häufiger vor Gold und Silber benützt werden konnte, ganz besonders aber 2) daß der Sprachgebrauch dieses Metall als Werkzeug zum Spiegeln bezeichnet. Es muß nämlich auffallen, wie es möglich sei, daß nechoscheth, das hebr. Wort für Kupfer und Erz, dann für Geld überhaupt, mit dem Wurzelwort nachasch die Schlange zusammenhängen könne. Es ist nämlich zu beachten, daß in der heil. Schrift des alten und neuen Bundes die Schlange als Bild der Klugheit angesehen wird. Auch muß man noch berücksichtigen, wie von demselben Worte nachasch das Zeitwort nichesch, oder nachesch kommen kann, welches soviel heißt als Orakel geben, ahnen, merken oder augurari, οἰωνίζομαι, sowie das Hauptwort nachasch, welches mit Wahrsagerei und Vorbedeutung, mit omen augurium übersetzt zu werden pflegt. Man verweiset hiebei gewöhnlich auf die Zauberei, die man mit den Schlangen trieb, um die Zukunft zu erforschen. Vrgl. Lev. 19, 26. Deut. 18, 10. IV Kön. 17, 17; allein man erklärt sich nicht, wie auch der Name für das Erz, wie das Wort nechoscheth damit zusammenhänge. Man übersieht auch hiebei, wie der Name nechustan, welcher von nechoscheth Erz kommt, von der ehernen Schlange gebraucht werde IV Kön. 18, 4 und einen so bedeutungsvollen Zusammenhange mit dem Kreuzbild Christi schon durch das Zeugniß der Sprache gewinne. Die eherne Schlange war ja ebenfalls nichts anderes, als ein Bild zum Ansehen, so daß Heil erlangte, wer immer, in seinem Sündenelend für den Unglauben von Schlangen gebissen, vertrauensvoll hinaufschaute. III Kön. 18, 4.

Wir können daraus wohl den Schluß ziehen, daß der Name desjenigen Metalles, welches bei den Vorhofgeräthen verwendet werden sollte, sich ableite vom Gebrauche desselben zum Spiegel, der abgesehen von seinem Gebrauche bei allen Zaubereien und Täuschungskünsten hier auch göttlichen Zwecken dienen kann. Es wird die Verwendung dieses Metalls als Kupferglases aus Kupfererz beziehungsreich für die symbolische Bedeutung des Altares und Beckens. Der Brandopferaltar erscheint als ein Spiegel und Abglanz des Himmlischen auf Erden, als prophetisches Vorbild der künftigen Güter und von der Erlösung aus der Macht der alten Schlange. Der Altar zeigt sich als Spiegel von Gottes Heiligkeit und Allmacht, vor dem sich Alles in den Staub wirft. Zu untersuchen wäre noch, wie das Kupfererz beschaffen gewesen, ob mehr gelb oder bräunlich roth. Im letzteren Falle wäre noch zu erwähnen, wie diese Farbe dem Blute sehr nahe steht, so daß dieselbe mit den blutigen Opfern zugleich übereingestimmt hätte. Jedenfalls dürfte es aber gefehlt sein, statt Erz mit Kupfer zu übersetzen, da jener Begriff eine chemische Verbindung und weitere Ausdehnung unter den Metallen zuläßt. Becken und Altar spiegeln also das Himmlische ab.

Sowie wir nun beim Brandopferaltar die Opfer mit den Bürgerklassen und der Armuth im Geiste verglichen, so sei hier im Vorübergehen auch erwähnt, was wohl insofern von dem Opfermaterial zu denken ist. Manche Auslegung erhält hiebei eine bessere Orientirung. Man machte hiebei auf das Prinzip der Geniesbarkeit aufmerksam und mit einigem Rechte, wenn dieß den Verlust und Werth der Opfergabe bemerklich machen soll; aber auch mit Unrecht, wenn man Gott anthropopathisch von Moses erfaßt sich denken will; denn der Seiende bedarf nicht Speise und Trank. Man bemerkte ferner mit Recht, es seien lauter zahme und reine Thiere und sehr nützliche gewesen; ihre Darbringung zeige also Liebe und Ehrfurcht. Man hob hervor, die vorgeschriebenen Opferthiere seien leicht zu haben gewesen. Auch das ist recht, aber doch nur nebensächlich. Man bezog ihre Eigenschaften typischer Weise auf Christus und wies auf den Herrn als das sanftmüthige Lamm, auf seine Mühsale genüber den Stieropfern, auf sein den Sündern ähnliches, aber sündenloses Fleisch den Sündopfern genüber; allein wenn auch diese Idee thatsächlich entspricht im Opferzwecke, so wird die

Analogie doch im Einzelnen der Opferthiere nicht ohne Unziemlichkeit zu betonen sein. Bähr bemerkt, daß in den drei Opferthierarten der Reichthum und die Hauswirthschaft, das Eigenthum vertreten sei, Feigen (?), Granatäpfel, Mandeln wären keine Opfer, weil nicht allgemeine Landesprodukte, was aber bei den Feigen wegen Mich. 4, 4; Cant. 2, 13; Matth. 21, 19 u. s. f. bedenklich ist. Tauben aber lebten nach Is. 60, 8 und anderen Quellen heerdenweise in Palästina. Auch diese Ansicht hat Manches für sich, erklärt aber nichts über die Zahl der Thiergattungen. Ein Rabbine verband die Opfer vom Rindvieh mit Abraham in Bezug auf sein Bundesopfer, die vom Schaafvieh mit Isaak, für den ein Widder blutete, die vom Ziegenvieh mit Jakob wegen seiner Dienstbarkeit bei Laban. So würde das ganze Volk in den 3 Patriarchen vertreten; dem Priesterstande entsprächen aber die Taubenopfer, die sich auf Moses und Aaron deuten ließen. Hier ist aber zu erwähnen, daß Taubenopfer nur ausnahmsweise und zur Erleichterung dienten, und daß nur die Zahl und eine gewisse Rangstufe der Opfer anzunehmen passend erscheint. Denn es gab bekanntlich auch nur drei Gattungen von Opferthieren und zwar vom Rind-, Schaaf- und Ziegenvieh männlichen und weiblichen Geschlechts, älter oder jünger; im letzteren Falle mußte nur das junge Thier schon 8 Tage alt sein, um wie der Knabe am 8. Lebenstage Gott geweiht zu werden. Das Brandopfer als das allgemeinste und Gott allein gehörige Opfer steht den anderen voran an Bedeutung (siehe mos. Opf. 2. Th.); aber auch das Rind übertrifft an Körpergröße und Stärke beide andere Arten sowie durch seine Brauchbarkeit zum Ackerbau. Es geht den Thieren wie das Alpha allen Buchstaben voran; denn der Name (v. eleph Rind) und das Zeichen für den A-Laut (Stierkopf) sprechen hiefür. Ist aber diese Opferthiergattung die bedeutendste, so entspricht sie a potiore den Brandopfern, wenn auch Kleinvieh z. B. das Lamm hiezu verwendet werden konnte. Aber wegen der hohen Bedeutung dieses Opfers durfte nur ein männliches Thier ausersehen werden. Der Hohepriester und die Gemeinde durften in manchen Fällen nur Stiere für sich gebrauchen, während Andere Kleinvieh wählen konnten. Das lenksame und als geduldig gerühmte Schaafvieh, das vorzugsweise in Heerden erzogen wird (man vergleiche die Redensarten: nos autem oves pascuae ejus), weil es wegen Schüchternheit,

Unvorsichtigkeit und Wehrlosigkeit eines Hirten vor allen Thieren bedarf, es kann als Opfer für sociale Beziehungen vorzugsweise in Betracht kommen. Es konnten nun zwar auch Thiere von den zwei anderen Opferthierarten für Dankopfer ausgewählt werden, allein die sociale Bedeutung sieht oft deutlich heraus in der Wahl vom Widder; z. B. beim Schuldopfer, wo zur Sühne von Untreue an des Nächsten Gut und gegen das Bundesverhältniß zu Gott als Heil-Gut ein Widder in der Regel blutete. Auch die Priester, die Führer Israels wurden an dem Ohrläppchen, dem Daumen und großen Zehe rechter Seite mit dem Blute von Widdern geweiht, cf. Lev. 6, 1—7 (5, 20). Die Mächtigen in der Gesellschaft heißen auch öfter Aelim = die Widder als Führer der Heerde. Bei den Sündopfern aber spielte der Bock eine deutlich hervortretende Rolle; man vergleiche nur die 2 Böcke am Sühntage und bei den Sündopfern, die an allen Festen neben anderen Opferthieren für den Sühnzweck ausdrücklich benannt werden; Num. 28, 15, 22, 36; 28, 16, 19. Die Geilheit des Bockes, sein Geruch, seine sinnlosen Kapriolen scheinen einst schon auf den Leichtsinn des Sünders und seine sinnliche Begehrlichkeit verwiesen zu haben. Doch nicht wegen der Thiere an sich, worüber in einzelnen Fällen die Absicht der Opfervorschrift leicht zu erkennen ist, sei hier dieses beigefügt, sondern mehr ob der mittelbaren Beziehung zu den Tugendklassen in den Seligkeiten und wegen der passenden Dreizahl, die den blutigen Opfern zukommt und wegen der vierten, das Leben für Gott erhaltenden unblutigen Opferart, die mit jenen die Vierzahl im Opferculte feststellt. Auch die vegetabilischen Opfer hatten Lev. 2, 1. Num. 15, 3, 4 eine Dreizahl, es gehören unter Beisatz von Salz und Weihrauch Mehl- und Wein- oder Speis- und Trankopfer in der Regel zusammen, und Oel ward beigemischt. Eine Gegenüberstellung läßt sich also etwa so rechtfertigen, wenn man den Wein dem Sühnblute, das Brod dem Brandopfer als vornehmste Nahrung, das sanft und schmiegsam machende Oel mit dem Geiste der Liebe in den Heilopfern vergliche, zumal weil es auch heilt und stärkt, oder Schmerzen stillt. Für die Opferidee als Ausgangspunkt für die Gemeinschaft am Himmelreiche und für die vier Bürgerklassen, ist diese kurze Feststellung des Opfermaterials immerhin nicht gleichgültig, wie es scheint.

## § 6. Wie das Gebet mit dem Begriff von den Armen im Geiste zusammenhänge oder περὶ τοῦ παππάζειν.

Gleichwie man bei den heiligen Vätern die litterale, die moralische, die allegorische und anagogische Auslegung unterscheidet, so nahmen auch die Rabbinen, welche der Thorah sonst 39 Panim d. i. Meinungen und Auslegungen beimessen, rücksichtlich des traditionellen Lehrmoments ein dreifaches exegetisches Verfahren an, nämlich den Paschut, die litterale Exegese (woher das Wort Peschito, die einfache, wörtliche Uebersetzung) und vergleichen dieses mit dem Vorhof des Heiligthums. Dann unterscheiden sie noch den Drusch (von darasch forschen), worunter sie die moralisch-homiletische Auslegung verstehen, die sie dem Heiligen als der Seele des Heiligthums vergleichen, und dann den Sod, die innere, geheime oder mystische Auslegung, die dem Allerheiligsten und dem höheren Geiste entsprechen soll; (so Molitor's Geschicht. I, 104). Nun glauben wir im Vorhofe d. i. vermöge einfacher und literaler Exegese ganz folgerichtig nachweisen zu können, wie die Armuth im Geiste, welche thatsächlich dem Opferculte entspricht, nothwendiger Weise den Geist des Gebetes bedinge und ausdrücke und glauben hiebei dem Worte des Herrn ganz passende und erhebende Gesichtspunkte abzugewinnen.

Lapide erzählt (Comment. in Matth. 5), er habe jemand die erste Seligkeit so auslegen gehört: Selig die Armen im Geiste d. i. selig diejenigen, welche vor Gott das thun, was die Bettler bei den Reichen thun, daß sie nämlich mit großer Demuth des Geistes ihre Armuth bekennen und mit einer so tiefen Empfindung die Gnade bei Gott sich erbetteln, wie die Bettler bei den Reichen Almosen verlangen". Hiebei bemerkt noch Lapide, „wie auch der heil. Chrysostomus sage, die Bettler lehrten uns beten und Gottes Hilfe begehren durch jene Empfindungen und Gemüthsbewegungen, mittelst welcher sie mit Gebehrden und Worten, mit verschrobenen Händen und verbundenen Fußgeschwüren das Mitleid zu erregen suchen". Bei Auslegung der vierten Bitte des Vat. Unſ. aber gedenkt derselbe salbungsvolle Ausleger einer Stelle des heil. Augustinus Serm. 15 de Verbis Dom. sec. Matth., wo dieser sagt: „Der Bettler bittet dich und du bist vor Gott Bettler. Wir Alle nämlich sind

Bettler Gottes, wenn wir beten, wir stehen dann vor der Thüre des großen Hausvaters, ja wir werfen uns nieder, wir seufzen fußfällig, wenn wir etwas empfangen wollen, und dieses Etwas ist Gott selbst. Denn was will der Bettler? Brod? und du, um was bittest du Gott, wenn nicht um Jesus Christus, der da sagte: Ich bin das lebendige Brod?" Schon diese geschichtliche Notiz führt uns darauf, bei der Armuth im Geiste, die wir als den inhaltsvollsten Ausdruck des Opfercultes nachgewiesen haben, auch des Gebetes zu gedenken, das ja die innere Form, den Geist der äußeren Gottesverehrung bildet, wie Niemand bezweifeln kann. Eben dieser Umstand scheint uns daher ein neuer und triftiger Beweisgrund zu sein, wie wir bei der Auslegung der Armuth im Geiste berechtigt waren, die materielle Entsagung, die Abstinenz von zeitlichem Besitze, wie sie der Opferkult erfordert, als den Inhalt der ersten Seligkeit anzuerkennen, weil wir eben darin auch die geistige Abstinenz, die Demuth, den Geist der opferwilligen Entsagung finden und nachweisen können. Auf diese Weise wird der volle Inhalt der ersten Seligkeit erst nach ihren beiden Seiten an den Tag gestellt. Daß aber das Gebet die Armuth des Geistes lebendig mache d. i. zur Uebung bringe und ausspreche, das nachzuweisen, bedarf kaum eines näheren Beweises. Denn nicht blos stimmen die von mir im Vaterunser gewürdigten Gebehrden und Aeußerlichkeiten beim Beten zu Gott und bei Bitten zu Menschen überein, sondern es gleichen sich auch die Empfindungen der Seele und es gleicht sich das Bedürfniß. Das Gebet besteht nach der Eintheilung der Opfer im Vaterunser im Lob- und Bitt- oder Dankgebet, sodann in der Abbitte oder dem Sühngebet. Ein gleiches thun auch alle, welche einen Menschen um etwas zu bitten haben. Sie loben seine Huld und Größe, seinen Reichthum und Einfluß; sodann bitten sie um etwas Gutes und bedanken sich schon zum Voraus oder doch nachher für den Beweis der Liebe und der Gnade; haben sie aber eine Abbitte zu leisten, so gebrauchen sie insbesondere einen tieferen Ausdruck ihrer Schwäche und Schuld, um desto eher Erhörung und Nachsicht zu erhalten. Das Gebet bildet sohin auch die Seele der Armuth im Geiste vor Gott, und wenn es daher öfter heißt: Gott hört auf das Geschrei der Armen, er neigt dem Flehen der Armen sein Gehör, so hat dieß nicht blos zu bedeuten,

wie gnädig Gott sei, sondern beweiset auch, daß es Sache der Armen und Demüthigen sei zu beten, während Stolz und verbissener Hochmuth dieses gewöhnlich unterläßt.*)

Obgleich nun diese Anschauung der Sache eigentlich keines tieferen Eingehens bedürfte, so glaube ich doch, es sei hier der Ort, wo ich gleichsam nachträglich zu meiner Schrift „die mosa. Opfer" Wrzb. 1857, Goldstein, noch einen Punkt näher erörtern soll, den ich in der Erklärung der mosaischen Opfer nicht einlässig genug darstellte. Ich habe schon oben aufmerksam gemacht, es sei ein geschichtlicher und sei ein sprachlicher Grund vorhanden, weßwegen wir annehmen müssen, Christus habe sich bei der ersten Seligkeit des Wortes ebjonim (אֶבְיוֹנִים) bedient und es sei im Vergleiche mit der dritten Seligkeit wahrscheinlich, der Herr habe in der ersten nicht anijjim (עֲנִיִּים) gesprochen. Denn obgleich dieses Adjektiv allerdings auf die Demuth des Geistes und die Armuth des Leibes verweiset und von der Gottesverehrung recht gut auch auszulegen wäre, so lasse es doch füglich die Synonymität mit anawim in dem Selig der Sanftmüthigen nicht zu, daß es der Herr zuvor schon einmal gebrauchen konnte. Nehmen wir nun an, Jesus habe also gesagt: אַשְׁרֵי אֶבְיוֹנִים בְּרוּחַ, selig die ebjonim im Geiste, dann eröffnet sich uns für ein besseres Verständniß des Vaterunsers und dessen Beziehung zum Opferkulte eine, wie mir scheint, sehr entsprechende Perspektive des geistigen Lebens.

So gewiß nämlich als Bettler von Beten und Bitten kommt, obgleich man wie so oft auch hier auf den Zusammenhang der Sprache nicht achtet, ebenso gewiß stammt nach allen Lexikographen das hebr. Wort ebjon, der Arme, von abhah wollen, begehren, bitten, wünschen; dieses Zeitwort aber stammt nothwendig von abh, der Vater, weil alles Sprechen und Wünschen der Menschen dem allerersten Anfange nach im Vaterrufe besteht. Das Kind ruft papa, Vater, wenn es was will, was es noch nicht benennen kann, um seinen Vater darauf hin-

*) Wenn ich beim Vaterunser die Auflage des Salzes auf alle Opfer mit dem Amen oder Fiat nach Namen und Gebrauch deuten konnte, hätte ich auch die Beigabe von Weihrauch auf die Gebetsrichtung (kiblah) und das kindliche Vertrauen des Beters in der Anrede anwenden können und sollen. Das Herz soll in ihm sich erheben im süßen Dufte der Zuneigung und Liebe.

zuweisen. Es ist dieser Ruf die erste Aeußerung seiner Liebe und Zuneigung, und was man später in Sätzen und Redensarten und unter mancherlei Ceremoniell ausspricht, all dieses drückt das Kind inhaltsvoll durch den Ruf pappa, tata und dergleichen aus, welcher eben im Gegensatz zu den Naturlauten oder Empfindungswörtern als erster artikulirter Ausdruck der menschlichen Sprache anzusehen ist. Sohin ist Ebjon im Grunde „einer, der Vater ruft". Um aber dieses näher zu begründen, muß ich auch nachweisen, wie man den ganzen Opfercult einst mit dem allgemeinen Ausdrucke „Vaterrufen" bezeichnete, und wie man deßgleichen diesen Ruf des Vertrauens auch im Leben gebrauchte, wenn man jemand um Hilfe anflehte. Daß man im A. T. thatsächlich den Opferkult „ein Rufen zum Vater" nannte, folgt aus den Worten des Propheten Jeremia, da er sagt 3, 4: „Israel solle sich doch endlich bekehren und wenigstens von nun an sagen: Mein Vater bist Du." Es folgt dieß noch mehr gegensätzlich aus der Beziehung zum Götzendienste, wenn er es dem Volke Israel 2, 27 zum Vorwurfe macht, daß es „zum Holze sage: Mein Vater! und zum Steine: Du hast mich erzeuget (geschaffen)".

Aus diesen Worten geht unabweislich hervor, daß alle Gottesverehrung mit allen Formen und Gebräuchen auf den kürzesten Ausdruck gebracht im Worte „Vaterunser" oder „mein Vater" bestehe. Zum näheren Nachweise dessen aus der Zeit, wo der Bekehrungsruf an Israel bei Vielen einen vollen Anklang fand und Gott in der Sendung seines Sohnes sich in der vollkommensten und höchsten Liebe als Vater erwies, ich sage aus der Zeit, wo der Herr seinen Geist der Liebe noch sichtbarlich aussandte in die Herzen, da schreibt der heil. Paulus, das neue Geistesleben, der ganze Geist der Gottesverehrung und Gnadenfülle bestehe nur darin, daß wir rufen: abba, mein Vater. Rom. 8, 15. Gal. 4, 6.*) Es läßt sich daran schon erkennen, wie zweckmäßig der Herr den ganzen Opferkult mit

*) Dieser Gebetsruf: Vater unser lautet in andren Sprachen: Pater noster, griech. πάτερ ἡμῶν, hebr. abhinu, syr. abhun, chinesisch unser Vater ngo-teng fu; ungarisch attieink, tamulisch unser Vater engoel bidawe; baskisch ait gurea, mexikanisch totatzin, türkisch babamutz, mandschureiisch musei ama, georgisch mamao tschweno. In beiden letzteren Sprachen wird der Muttername (Mamma) dem Vater zugetheilt.

der Anrede Vater unser bezeichnen konnte. Beachtenswerth wird aber auch dadurch der Umstand, daß der messianische König, der als Priester des Herrn für das ganze Volk bittet und dessen Nepheſch oder Seele im Blute des eigenen Opfers alle Fürbitte und Gottesverehrung ausspricht, gerade am häufigsten mit dem Anrufe Vater betete, z. B. am Oelberg, und wie der Psalmist im Psalm 88, 27 von den Erbarmungen des Ewigen singend den versprochenen Davidssohn feierlich als Gottessohn sprechen läßt: „Mein Vater bist Du", während Gott zu ehrender Entgegnung und Anerkennung den messianischen König begrüßt mit den Worten: „Mein Sohn bist Du! heute habe ich dich gezeugt". Ebendeßwegen sind wir nun durch Christus auch noch mehr berechtigt worden, als dieß schon im A. T. der Fall war, zu Gott zu sprechen „Vater unser"; denn er ist es, der uns das vollste Recht hiezu gab, „Kinder Gottes uns heißen", „wie wir es auch sind", „weil wir an ihn glauben und aus Gott geboren sind" und „den Geist der Kindschaft empfangen haben" Eph. 4, 3. I Cor. 4, 21. Während „Herr" zu sagen dem Geiste der Knechtschaft entspricht, deutet das Vater sagen auf die Kindschaft Gottes hin, so daß wir an beiden Gebetsrufen schon eine Abstufung des alten und neuen Bundes erkennen. Indessen lag das Recht zum Vaterruf vor Gott beim typischen Bezug der beiden Testamente auch schon im alten Kulte, wie er denn auch sonst nicht selten hervortritt. So nennt Sirach seinen Gott zugleich „Herr und Vater seines Lebens" 23, 1 und 4; vergl. Isaias, da er betet 63, 16. 64, 8. cf. Jer. 31, 9: „Du bist ja unser Vater; Abraham weiß nichts um uns und Israel kennt uns nicht, du Herr bist unser Vater". Unverkennbar tritt hier die Benennung Gottes als Vaters im Gegensatze zu der gewöhnlichen Redeweise, daß die Israeliten sich als Kinder und Samen Abrahams und Jakobs bekannten und daß sie stets darein etwas setzten, Abraham ihren Vater zu nennen, wie es Johannes selber im n. T. rügt oder zu bessern suchte Matth. 3, 9. Sowie man nun den Gebrauch, „Vater" im Gebete zu rufen, als identisch mit der Gottesverehrung im a. u. n. B. ansehen muß, ebenso gewiß ist es, daß man diesen Ruf auch schon früher in ehrender Weise auf Könige und Propheten als Diener Gottes übertrug. Es folgt dieß schon aus den Worten Christi, wenn er spricht, die Christen sollten sich nicht unter einander Vater nennen,

sollten diesen Namen als Ehrentitel nicht suchen, sondern sollten dieß vorzugsweise von Gott sagen, da ja nur Einer Vater ist im Himmel. Matth. 23. Wir sehen dieß aber auch aus vorkommenden Fällen im A. B.

So sprach König Joas weinend beim Tode des Elisäus: „Mein Vater, mein Vater, Wagen Israels und sein Fuhrmann". 4 Kön. 13, 14. Ebenso rief aber einst Elisäus, als Elias gen Himmel erhoben ward 4 Kön. 2, 12; so redete auch David den König Saul an mit den Worten: „Sieh da, mein Vater, und erkenne das Stück deines Mantels in meiner Hand"; 1 Kön. 24, 12, woselbst sich jedoch diese Benennung darauf näher beziehen kann, daß Saul der Schwiegervater von David war. Näher unserem Zwecke liegt der Umstand, daß man die Wohlthäter der Armen „Vater" benannte, und Job sich deßhalb rühmt: Vater bin ich gewesen den Dürftigen Job. 29, 16, und daß die Könige, deren Verehrung doch ein Nachbild des Gott schuldigen Gehorsams ist, den Namen führten: Vater des Vaterlands oder der königliche Vater, wie z. B. abimelech ein Königsname bei den Philisthern war und der Name abh noges bei den Aethiopiern noch heutzutage als Ehrentitel ihrer Könige im Gebrauche sein soll. Bekannt ist ohnehin, wie der Name Papa und Pope, Abt oder abbas, Pater auch in der christlichen Kirche bei uns sowie im Morgenland als ehrender Ausdruck vorkommt. Vatersagen bezeichnet sohin nach dem religiösen Gebrauch ebensogut die äußere Verehrung, die man Gott und den Menschen schuldet, als Jesus einmal in der Bergrede den Ausdruck, Herr! Herr! sagen, ebenfalls als Inbegriff alles äußeren Gottesdienstes gebrauchte.

Wenn wir nun aus der Seligpreisung der Ebjonim im Geiste, die als die wahren Beter anzusehen sind, den Vaterruf als ächten Gebetsruf ansehen und dadurch auch denselben Ausdruck des Gebetes geheiligt finden müssen, den Jesus in seinem Gebete an die Spitze aller 7 Opferbitten stellte, so fragt sich nun, welche Bedeutung demselben beim Opferkulte und Gebete zukomme und hierüber nun Folgendes: Zuerst ist dieser Name anderen Gottesnamen gegenüber zu halten. Beten heißt ja an unzähligen Stellen der Schrift so viel als „anrufen den Namen des Herrn". Aus einem Vergleiche der mannigfaltigen Namen

für Gott, mit welchen er angebetet wird, ergiebt sich leicht ein Schluß, warum dieser Anredeform der vollkommenste Ausdruck des Gebetes zukomme. Tertullian sagt in seinem Buche de orat: „es sei der Vaterruf ein Name der Liebe, sowie der Macht"; appellatio ista et pietatis et potestatis est. Gewöhnlich heißt nun Gott entweder El, Eljon, Eloha, Elohim, lauter Bezeichnungen, die soviel sagen wollen, als „der Starke, der Erhabene, der Gewaltige", oder er heißt Adhonai d. i. der Herr, wie sich Gott selbst nennt Job. 28, 29. Isa. 8, 7. Dieß Wort wird gerade, wie Elohim von Königen und Engeln oder Hochgestellten gebraucht wird, nicht selten auch bei Menschen angewendet, die als höhere, als Herrn den Niederen genüber stehen, und kommt von dhun richten her; Gott aber ist nach Deut. 10, 17 „der Herr der Herrn". Deßgleichen heißt Gott öfter Schaddai d. i. der Allmächtige, das durch παντοκράτωρ, omnipotens übersetzt zu werden pflegt. Es kommt dieser Name manchmal allein Job. 5, 17, häufiger aber mit El verbunden vor. Nach der Abstammung dieses Wortes von schadad, das Stärke und Gewaltthätigkeit ausdrückt, und nach seiner Beziehung zum Worte Schedim, das böse Geister, δαιμόνια, bezeichnet und mit schid herrschen zusammenhängt, läßt sich diese Uebersetzung als ganz treffend ansehen. Vergleicht man nun einstweilen diese Gottesnamen mit dem Gottesnamen Vater, so schließt dieser Name als eine appellatio potestatis unbestreitbar alle diese in sich ein. Das Verhältniß eines Vaters zur Familie bedingt nothwendig dessen Gewalt und Herrschaft, der Vater ist der Hausherr. Von der Familie als der Grundform des Staates leitet sich ja auch das göttliche Recht der Könige ab; wie Adam gesetzt ward von Gott zum Haupte über Eva und ihre Kinder und über die Erde, so herrschen sie als Väter über eine große Volksfamilie und ein ihr zugehöriges Land. Wie groß ohnehin die väterliche Gewalt bei den alten Römern war, wo das Kind dem Tode gehörte, wenn es der Vater nach der Geburt nicht auf seine Arme nahm, und wie in Indien und China noch gleiche Gewalt über Leben und Tod des Neugebornen dem Vater zukommt, ist hier der Ort nicht zu erörtern, sondern blos zu erwähnen, um zu zeigen, wie Christus in seinem Gebete mit dem Namen Vater auch in angemessener Weise die göttliche Gewalt des Ewigen bezeichnete, und dabei noch zum besonderen Vorzuge vor den genannten

Gottes-Namen den kindlichen Ausdruck der Liebe und Hingebung des Vertrauens und Hoffens hinzufügte.

Aber auch vor anderen Gottesnamen, vor dem Namen Jahve oder Jehova, vor dem Namen „der lebendige Gott", vor dem Namen „der Heilige", „der Heilige Israels" Job. 6, 10. Hab. 3, 3 läßt sich der Vaterruf als der schönste Ausdruck des Gebetes oder als der Name bezeichnen, welcher einerseits Gottes Wesen auf eine ehrerbietige und anziehende Weise vergegenwärtigt, andrerseits dem menschlichen Gemüthe zu stetem Gebete und zum Vertrauen ermuntert. Um dieses einzusehen, muß man erwägen, daß der vierbuchstabige Name יהוה im Grunde als ein philosophisches Abstraktum zur Bezeichnung der Umwandelbarkeit des göttlichen Wesens dient. Es kommt dieser Name Gott zu in Bezug auf sein eigenes Wesen, und statt unsre Herzen zu gewinnen, steht er nur im Widerspruche zur Unbeständigkeit aller geschaffenen Wesen; er gilt ohnehin als unaussprechlicher Name und eignet sich sohin zwar zur Erzeugung der Ehrfurcht, aber nicht zur Aussprache des menschlichen Herzens, dessen Sehnsucht alle Stunden nach Gott emporsteigt. Da ist der Vaterruf dagegen ein viel lebendigeres, praktisches Wort, es weiset auf die stete Beziehung hin, die zwischen Himmel und Erde besteht im Reiche der Schöpfung und Erlösung, es gebietet Ehrfurcht und schreckt doch auch nicht zurück. Auch die beiden anderen Namen fassen Gott nicht in Beziehung zum Menschen auf Erden, es weiset „die Heiligkeit" des Ewigen auf ein ihm zunächst zukommendes Leben, wobei der Mensch auf eine nachahmende Thätigkeit zu seiner Belehrung hingewiesen wird, ohne daß er sich dadurch unmittelbar auch schon zu ihm in Liebe hingezogen fühlen mußte. Noch weniger kann der Name „lebendiger Gott" mit der Bedeutung des Vaterrufes gemessen werden, da er nur dem Dienste nichtiger Götzen genüber seine volle Bedeutung besitzt und mehr der Wahrheit, als dem Geiste der Andacht zu Diensten steht.

Ein zweiter Vorzug dieses Namens liegt darin, daß er vor allen anderen Namen Gottes sich auf alle Opferarten und alle Bitten des Vaterunsers als gemeinsame Voraussetzung ihres Inhaltes oder ihrer Bedeutung bezieht. Ich will damit Folgendes sagen: Alle jene Gottes-Namen, welche seine Macht und Herrlichkeit bezeichnen, eigneten sich wohl für die bittliche Um-

schreibuug jener Opferarten, welche wie die Brandopfer Gottes Ehre bezeugten oder die Herrlichkeit und Größe seines Reiches, sowie den Alles beherrschenden Willen Gottes in den allgemeinen Heilopfern sowie in den Privatheilopfern kund gaben. Keineswegs eignen sich diese Namen mit gleicher Bedeutung für die Bitte um das tägliche Brod, noch weniger für die Sünd- und Schuldopfer. Diese Bitten und Opfer appelliren naturgemäß eher an Gottes Liebe und Herz, als an seine Größe, Macht und Herrschaft; sie harmoniren viel eher mit einem Gottesnamen, der den Begriff der Gnade in sich schließt, als mit Bezeichnungen, welche Schrecken einflößen und das Herz in Beben versetzen. Die Synagoge betet daher bei den wiederholten, feierlichen Abbitten am großen Sühntage noch heute zuerst abhinu und fügt dann malcenu bei, weil auch sie fühlt, daß die Eigenschaft Gottes, sich zu erbarmen und zu schonen, am nächsten auf dem Begriff der väterlichen Liebe Gottes beruht. Auch harmonirt der Name Vater mit dem einheitlichen Begriff aller religiösen Feier und Gebräuche im alten Kulte. Der Thron Gottes hatte nämlich den Namen Kapporeth d. i. Gnade, Sühne und erinnert an die Barmherzigkeit des Ewigen, aus dessen Herz und Liebe die Erlösung und alle Gnade fließt.

Betrachtet man nun das Alles, so ist der Name „Vater" es allein, der sich als die gemeinsame Idee des Gebets an alle Opferarten wohl anschließt, weil er eben sowohl die Größe und Majestät Gottes, als wie seine Liebe und Herablassung und insbesondere seine Barmherzigkeit in sich begreift. Er ist in der That der Vater aller Barmherzigkeit, der alles sühnt und heilt und darum der Gott unseres ganzen Trostes. An der Spitze eines Gebetes, das als Musterform gelten sollte, mußte sohin ein Gottesname zur Anrede dienen, der alle nothwendigen Eigenschaften des Gebets und den ganzen Geist aller Andacht, nämlich Ehrfurcht und Demuth, sowie Liebe und Sehnsucht, Hoffnung und Vertrauen zugleich erweckt.

Ein dritter Vorzug dieser Anrede liegt darin, daß es die drei großen Werke Gottes, die Schöpfung, Erlösung und Heiligung zusammenfaßt. In Bezug auf die Schöpfung und deren Erhaltung sowie mit Bezug auf die Wohlthaten der Natur nannten auch die Heiden ihre Götter schon Vater und Mutter; auch unsere Vorfahren kannten und ehrten „den Allvataer"; Näheres siehe

mosa. Opf. II. Th. 8 7. In Bezug auf Schöpfung, Erhaltung und besonderen Schutz nannte auch Israel Gott seinen Vater; Deut. 32, 6; Is. 63, 15; 64, 7; Mal. 2, 10, aber diese vier Stellen im ganzen a. T., wo Gott als Vater angerufen wird, stehen in keinem Verhältniß zu dem Namen Vater, welcher im n. T. gleichsam stereotyp geworden. Es hängt dies nicht blos mit dem Beispiel Jesu zusammen, der in der Regel Gott so anredete, wie wohl er auch einmal z. B. am Kreuze mit den Worten des a. T. Eli sprach; sondern es beruht dieß auf dem Werke Christi, auf der Erlösung. Die Versöhnung tritt aber im N. B. nicht symbolisch, sondern faktisch in den Vordergrund; da wird erst der vollkommene Zutritt zum Gnadenthrone für alle geöffnet, da zeigt sich Gott in höchster Liebe, da er das Abbild seines Wesens, seinen Sohn sendet und seinen Geist zugleich mit den Gaben mittheilt. Es kommt sohin dieser Gottes-Name in dogmatischer Beziehung in vollem Sinne jener Zeit des Opfers zu, wo, wie aller Cult, auch die Gebetsweise vervollkommnet und erfüllt wurde, wo der wahre Gottes-Sohn stellvertretend für uns und vollberechtigt beten kann „Vater", und wo wir als angenommene Kinder nach dem Geiste aus Gott geboren in Christi Namen ihm nachrufen können „Vater".

Wir müssen viertens an diesem Gebetsrufe bewundern, wie Jesus der Herr mit demselben den Anfang alles Sprechens mit der Grundlage alles Betens und Bittens zu Gott in die beste Harmonie setzte und auf diese Weise die paradisische Ordnung im Reiche Gottes wieder begründete. Um diesen Punkt, den wir vorhin schon anrühmten, zu erörtern, müssen wir darauf hinweisen, daß man nicht etwa erst in unseren philanthropinischen Tagen den lallenden Säuglingen die Namen ihrer Eltern d. i. die Worte Vater und Mutter zu sagen als erste Sprachthätigkeit vorlegt, nein, dieses der Natur des menschlichen Herzens so ganz entsprechende Verfahren datirt wohl von Anbeginn der Welt. Darum schreibt der Prophet Isaias 8, 4 von einem prophetischen Knaben, „es würde Unheil über Jerusalem kommen, noch ehe derselbe anfange, Vater und Mutter zu rufen (קְרֹא אַבִּי וְאִמִּי)". Einen weiteren Beweis findet man in der Beobachtung, daß die Wörter abba, pa, baba, pappa und atta, dorisch ἀπφα, attisch παπᾶ oder πᾶ, chines. fa für Vater und ma,

mamma, mamao, oder emma für Mutter zu jenen gehören, die, wie man bei Lücken im Werke, Natur und Offenbarung (II. Bd. S. 101) liest, als Grundwörter gemeiniglich in allen Sprachen wiederkehren und dabei die Wurzel oder den Laut sehr wenig verändern*). Einen noch deutlicheren Beweis giebt uns die Erscheinung, daß, wie im hebräischen abha wollen, von abh, der Vater stammt, in vielen Sprachen die Zeitwörter, welche reden, sprechen bedeuten, mit dem Worte für Vater auf das engste verwandt sind. Wenn der Grieche z. B. den Vaterruf πᾶ, παπᾶ und das davon abgeleitete παππάζειν gebraucht; so läßt sich dieser Grundlaut leicht wieder finden im aspirirten Worte φημί (φάναι), wovon das lat. fari stammt, ebenso im Zeitworte ἔπος die Rede, ἔπομαι reden, ἀπύω rufen; man darf zu letzteren nur die hebrä. Form abh, abba in näheren Vergleich stellen. Mit derselben sprachlichen Erscheinung hängt es wohl auch zusammen, daß babel gleich dem Deutschen pappeln im hebräischen ein Stammeln und sprachlichen Wirrwarr bezeichnet, indem ba und bab auf dieselbe Grundlaute verweiset und baal im Babylonischen s. v. i. als pater Deus, da bab Vater und el und al nach Ose. 7, 16 und 11. 7 Gott oder Elohim ausdrückt. Von Interesse ist für unsere Anschauung auch der Umstand, daß man im Ausdruck παπᾶ und παππάναξ (= Vater und Herr = ἄναξ) im Griechischen und durch das lat. papae, babai und atat = Tot = Tata, (ähnliche Laute siehe die Note zum Vaterruf) auch andere Empfindungen zu bezeichnen pflegt. So gebraucht Sophokles jenen Ausruf als Ausdruck des tiefsten Schmerzes, während ihn Euripides und Aristophanes für den Ausdruck der höchsten Freude und Verwunderung gebrauchen, wie die lateinischen Autoren sich des Rufes abai, papae bedienen. Auch erzürnte Menschen pflegen im Griechischen ὦ πόποι zu rufen, womit allem Anscheine nach die Heiden zu ihren Göttern um Hilfe und Rache riefen und den hl. Vaternamen bei ihren Flüchen nach ihrer heidnischen Art misbrauchten, wie manchmal die Christen ihre Flüche gerade den heiligsten Namen und Sachen

*) Gesenius bemerkt zu Isai. 8, 4: „die Namen abh und em enthalten in den semitischen Dialekten, wie fast in allen Sprachen die ersten Lippenlaute (b, p, m) des lallenden Kindes, denen man bald vorn, bald hinten Vokale anhängte. Wolf biblioth. hebr. II. S. 1474. Valkenaer zu Herod. 307. Gesenius Lehrgebäude. S. 479.

in der Religion entnehmen. Zum Beweise, daß dieser Ruf auf die Götter ging, wird uns berichtet, daß die Dryopes ihre Götter blos mit πόποι angerufen haben; siehe Riemer zu diesen Wörtern und zu βᾶ. Dienten aber diese Ausrufungen sammt und sonders zur Bezeichnung aller Empfindungen, so folgt daraus, daß sich im Vaterrufe das ganze Innere des Menschen ausspricht, daß es der erste und ursprünglichste Naturlaut *) und zugleich der Ausdruck der reinsten Liebe und zärtlichsten Hingabe an Gott ist. Und haben einst die Heiden sich bei ihrem Aberglauben beflissen, in ihren Gebeten diejenigen Namen und Eigenschaften oder Titel der Götter hervorzuheben, von denen sie glaubten, daß sie den Göttern am meisten gefielen, so dürfen wir in Wahrheit dafür halten, daß, wenn einst Jahve als der heiligste Gottes-Namen angesehen ward, wir im Vaternamen Gottes nun denjenigen Ruf in den Mund nehmen, welcher, wenn wir ihn als gute Kinder ex corde aussprechen, auch sicherlich vor dem Himmel als reach nichoach, als Ausdruck der tiefsten Verehrung und edelster Empfindung gelten wird. Zum Schlusse sei noch bemerkt, daß, wenn wir im Gebete des Herrn dem Vaterrufe eine besondere Aufmerksamkeit schenkten, des Schlußwortes Amen nicht vergessen werden konnte. In den mosaischen Opfern fanden wir aber darin die ganz angemessene Umschreibung für das Salzopfer, womit alle Opfer bestreut werden mußten, gleichwie alle Gebete mit dem Wunsche sich beendigen, daß sie Amen seyen d. i. Gott wolle in Vatertreue unsren Gebeten willfahren und wir wollen ihm ewiglich zugehören und dankbar sein. Wir fanden diesen Gedanken nothwendig dadurch gerechtfertigt, daß das Salzopfer seiner ausdrücklichen Bestimmung gemäß nach Lev. 2, 13 „den Bund" mit Gott bezeichnet, wie auch der ganze Orient Salz als Sinnbild der Freundschaft gebrauche und Gott selber einen Salzbund einen ewigen nenne. Daraus läßt sich nun folgerichtig die Anwendung machen, daß das Amen auf die in den

*) Pappare heißt im gewöhnlichen Latein zunächst essen; dieß bestätigt aber dennoch nur die Auslegung, daß dieß Wort ursprünglich Vaterrufen heiße; denn der lat. Grammatiker Varro sagt: „Wenn die Kleinen Speis und Trank verlangen, so rufen sie buas und papas und sagen zur Mutter mammam und zum Vater tatam." Varro erklärt das Wort vom Ruf nach Essen, da das Kind naturgemäß zum papa ruft, um Essen zu erhalten.

alten Opfern angedeutete Erfüllung der göttlichen Verheißungen im neuen und ewigen Bunde verweise und daß es deßhalb ein ebenso glücklicher oder richtiger als göttlich angemessener Gedanke sei, die Entfaltung der Idee dieses Bundes, die himmlische Erfüllung desselben eben im Gruße des Engels an Maria, da er das Geheimniß der Menschwerdung und Erlösung ankündigte, und zu ihrem Fiat mihi! das Amen zu vergleichen.

Daß man also dem Vaterunsergebete das Ave im kathol. Culte seit schon langer Zeit beisetzt, welches uns Jesum vergegenwärtigt, der da ist „Amen, der Wahrhaftige", verdient einige Aufmerksamkeit. Es beruht die Wahrheit dieser Symbolik auf dem unläugbaren Wortbegriff von Amen, wornach es s. v. heißt, als Wahrheit und wahrhaftig. Dagegen läßt sich in der That nicht das Geringste einwenden, da nicht blos das Zeitwort aman s. v. ist, als treu und zuverlässig sein, sondern da auch das Hauptwort omen und amen die Treue bedeutet, auch bei Schwüren deßhalb so oft in Anwendung kommt, und da sogar das Wort amanah ein Salzbündniß, d. i. ein treues, festes Bündniß genannt wird. Nehem. 10, 1. Allein es ist gewiß nicht unstatthaft, auf diesen Punkt hier nochmals deßhalb zurückzukommen, weil merkwürdiger Weise das doxologische Wort Amen nach allen Zeugnissen der Sprache auf das Wort aem, die Mutter, auf ammah, Magd d. i. Amme, oder auf den Mutterruf amma, mamma hinweiset. So geringfügig dieß zu sein scheint, so wichtig ist es. Denn was die sprachliche Lautbildung unleugbar schon bezeugt, das wird noch mehr durch die Bedeutung erwiesen. Das Wort aman = zuverlässig, treu, sicher sein, das Wort omnah, die Wahrheit haben ursprünglich den nachweisbaren Begriff der Ernährung und Pflege, wie man in allen hebr. Wörterbüchern bestätigt finden kann. So heißt bei Gesenius nach Num. 11, 2 omen der Kinderwärter, der Pflegvater, omeneth aber nach die Wärterin Ruth 4, 16. Die Bedeutung: ein Kind warten und pflegen schließt sich daran im Arabischen. Nicht ursprünglich heißt das Wort fest und sicher sein, sondern die Bedeutung, aus welcher der Begriff der Treue, des Starkseins, des Sichersein, der Wahrheit abzuleiten ist, muß vielmehr im Begriffe des Wartens, Pflegens, Kinderhütens gesucht werden, weßhalb dieser Begriff nach Gesenius so oft hervortritt z. B. Klagl. 4, 5. Num. 11, 12. Is. 60, 4. Sohin

können wir im Worte amen ursprünglich auch den Begriff der mütterlichen Liebe, die zärtliche Obhut der Mutterpflege finden. Diese Bedeutung hat sich auch im Worte amon (אָמוֹן) erhalten, das da bedeutet Kind, Zögling (alumnus) und da auch omnah nicht blos Wahrheit, sondern auch Erziehung und Pflege bedeutet. Für unseren Zweck folgt jedenfalls soviel daraus, daß die Mutterliebe das Bild der Treue und Wahrheit sei; sowie die Idee des Bundes an das Familienverhältniß, an das Band zwischen Vater, Mutter und Kind verweisen, oder daß das Symbol eines Salzbundes die Idee seiner Festigkeit und Stärke vom geheiligten Kreise der Familienbande und von der Eltern- und Kindesliebe entnommen hat. Das Ave-Mariagebet ist nun also im Vergleich zum Salzopfer eine himmlische Würze zum Vaterunser; es funkelt im Salzkrystall dieses Grußes naturgemäß der Name Jesu als der Abglanz des neutestamentlichen Charakters dieses Opfergebets. Der kirchliche Gebetsgeist ward sohin vom göttlichen Geist geleitet, wenn er dem heiligen Gebet des Herrn, worin die Gedanken des göttlichen Opferlebens Christi ausgesprochen werden, noch den Gruß des Engels beifügte, welcher der ganzen Menschheit die Kunde brachte, es seien nun die Worte des Herrn von einem Segensmanne und Erlöser wahr und Amen. Es sei uns Jesus geboren aus Derjenigen, die als zweite Eva der Schlange den Kopf zertreten sollte und die das ewige Wort Gottes im Geiste und Leibe bewahrte und es pflegte und es der ganzen Menschheit als heiliges Opfer der Versöhnung überließ. — Hier noch etwas nebenbei.

Einer nur oberflächlichen Beurtheilung würdigt Bucher im Leben Jesu S. 426. Stuttgart Scheitlin. 1859 mein Buch „die mosa. Opfer", indem er schreibt: Wenn das Vaterunser „als wörtlicher Ausdruck und Umschreibung des alttestamentlichen Opferkultes" gefaßt werde, so geschehe das mit Recht und Unrecht". „Das Vaterunser verlangt nach den Segnungen der Erlösung in ihren Hauptpunkten. Die Erlösung sei aber durch das ganze Judenthum vorgebildet und angebahnt; daher könne und müsse freilich das Vaterunser mit jenen Opfern zusammenstimmen. Daraus folge aber nicht, daß das Vaterunser Erfüllung nur der mosaischen Opfer sei". Es ist schlechterdings unmöglich, so unklar zu urtheilen, wenn jemand das erwähnte Werkchen selbst gelesen hat. Es ist zu vermuthen, daß Herr Bucher

lediglich nur insoweit davon Notiz nahm, als er nach der Recension desselben in der kathol. Litteratur-Zeitung 4. Jahrg. N. 12. S. 93 schließen zu dürfen sich dachte. Außerdem müßte er wissen, daß die ganze Ordnung und die Zahl der Bitten, daß selbst ihr grammatisches Verhältniß in den beiden letzten Bitten, daß ferner einzelne Ritusformen z. B. bei den Heilopfern die Hebe und Webe und die doppelte Blutsprengung bei den Sündopfern, die an sich schon nothwendige Uebereinstimmung zwischen Gebet und Opfer bei diesem Gebet zum genauesten Ausdruck gelangen. Der Begriff „das Judenthum" ist auch so trivial, dabei so vag, so unbestimmt, daß es unnatürlich ist, das Vaterunser nach seinem Inhalte und seiner Form als einen Theil vom Verständnisse des alten Kultes nicht zu schätzen. Wenn Bucher annimmt, es stelle als Verlangen die Hauptpunkte der Erlösung dar, wie „das ganze Judenthum", dann gehört ihm gerade die ausgezeichnete Werthschätzung, die es als umschreibender Anlaut zu den Opfern hat.

Ich möchte fragen, wo war wohl die Erlösung besonders dargestellt, wenn nicht gerade im Opferritus? Ruht nicht der Mittelpunkt des Begriffes von der Erlösung auch im neuen Bunde gerade im Opfer Christi am Kreuze? Muß daher das Vaterunser als Gebet des Herrn, wenn es die Hauptpunkte der Erlösung darstellen soll, nicht gerade auch im Opfertode Christi seinen Mittelpunkt haben? Gewiß läugnet dieß kein katholischer Theolog; nach der Heilsökonomie des a. B. werden wir aber gelehrt, daß die Seele des Opfers nach des Opfernden Verlangen vor Gott in dem nephesch der Thiere, in dem ruach der Opferflamme zum Ausdrucke gelange und zur Versöhnung vermittelnd und stellvertretend hervortrete. Man vergesse also nicht, daß dieses Gebet auch insofern das Gebet des Herrn ist. Die Seele Christi betet in der That im Gebete des Herrn für uns und mit uns, da spricht seine Seele, wie das Blut Abels, nicht zum Fluche, sondern zum Heile; da versöhnt nach der Ritualsprache der nephesch und der ruach Christi, d. i. sein Geist und seine Seele spricht sich im Munde der Kirche vor Gott aus, so oft sie dieß Gebet zum Ausdruck ihrer Andacht nimmt. Von anderen Punkten will ich nichts sagen, weil Bucher's Urtheil für das zugestandene „Recht" keine unbillige Verachtung und für das zugedachte wenige „Unrecht" keine Blosstellung

verdient. Herr Bucher hat handgreiflich die Mühe gescheut, im a. T. sich genauer umzusehen. Zur Ergänzung meiner Schrift selber sei indessen noch erwähnt, daß derselbe annimmt, durch die Anrede V. U. sei die Erlösung anticipirt, während es mit Rücksicht auf das alte Test., wo der Vaterruf im Gebete auch vorkommt, und mit Rücksicht auf das Heidenthum, das seine Götter ebenfalls mit dem Vaternamen begrüßte, nur richtig ist, daß der Christ den Vaterruf Abba nicht blos wegen des Dankes für das natürliche Leben in der Schöpfung, sondern vielmehr im höchsten Sinne d. i. mit Rücksicht auf die Annahme an Kindesstatt in Folge der Erlösung spreche. Bucher hält die erste Bitte ferner für die wichtigste, „in welcher die zwei folgenden enthalten sind". Der Zweck der Erlösung sei die „Verherrlichung Gottes", „durch das Kommen des Reiches werde die Erlösung gestiftet"; „da beginne das Reich des Erlösers in uns", durch Folgsamkeit gegen den Willen Gottes müsse sich der Erlöste auszeichnen, da werde die Erde ein zweiter Himmel, was eben die Absicht der Erlösung sei". Kurz gesagt: „Gottes Verherrlichung komme mit dem Reiche des Erlösers und werde durch den Gehorsam begründet". An die drei ersten Bitten, welche Gottes Verherrlichung bezwecken, reihten sich dann die Bitten für das Wohl des Menschen, weil Gottes Verherrlichung und unser Wohl Hand in Hand gingen". „Die Ergiebigkeit der Erde trete in Folge der Erlösung ein, so daß der Erlöste fortan nicht mehr im Schweiße seines Angesichts der Erde seine körperliche Nahrung abzutrotzen habe. In der fünften werde Gott um Vergebung für alle Sünden „der Vergangenheit", in der siebenten aber darum gebeten, daß „das ganze Reich des Teufels" zerstört werde und „die Vollendung" komme. Ich will nicht darüber richten, obgleich erst das Amen als Bitte die Vollendung bedingt. Aber doch habe ich noch einiges beizusetzen. Die sechste Bitte versteht er nämlich als Ausdruck der Furcht vor „zukünftigen Sünden" und hat, wie viele der neuen Moraltheologen redefertig, auf die mehr biblische Behandlung dieses Ausdruckes bei den alten Moraltheologen vergessen, die noch ganz in Uebereinstimmung mit der Sprache des alten und neuen Testaments von einer tentatio Dei reden. Deut. 6. Matth. 4. Z. B. Antoine Theol. Moral. P. I. tract. de virtute religionis. Indem aber Antoine und andere ältere Moral-

theologen bestimmen, die tentatio Dei habe bald eine infidelitas gegen Gott im Gefolge, bald verstoße sie dabei gegen fremdes und eigenes Seelen- und Leibeswohl, eben dadurch erst gewinnt die sechste Bitte, die in der tentatio Dei nothwendig auf die Aschamopfer speciell zurückweist, natürlich auch die weitere Anwendung auf jede mögliche Versündigung, so daß man ebendeßwegen die sechste Bitte in weiterer Anwendung auch auf jeden zukünftigen Abfall von Gottes Gesetz und Wahrheit beziehen kann. Das Große und Schreckliche an allen Sünden erscheint aber eben erst dadurch, wenn man die tentatio bei der sechsten Bitte im speziellen Sinne der tentatio Dei in Folge ungesühnter, geheimer Untreue an Gottes und des Nächsten Gut erfaßt, da sie nothwendig wie die Aschamsünden (wadai) die Ehrfurcht gegen Gott selbst und den Glauben an die Wahrheit des Gesetzes verletzt oder erschüttert. Zum Schlusse eine Einwendung.

Es läßt sich bei Beziehung der Seligpreisungen auf die Vierzahl der Opferziele die Frage stellen: Warum die Zahl und der Wortlaut der Opferbitten im Vat. unſ. nicht mit der Zahl und dem Tugendbegriffe jener übereinstimme? Die Antwort hebt die Schwierigkeit leichter, als man dem Scheine nach denken sollte. Der Herr hat bei seinem Gebete neben den öffentlichen oder National-Heilopfern noch der privaten Gelübde- und Bittopfer gedacht, die auch Heilopfer waren, und dann neben den Sündopfern, mit denen nach der Schrift die Schuldopfer „Ein Gesetz" im Zwecke und theilweise im Ritus hatten, die Schuldopfer näher dem Beter ans Herz gelegt, weil sie für die inneren Seelenzustände in privaten Umständen schon bedeutungsvoll sind. Was aber den Tugendbegriff betrifft, so bestätigt sich nur die Richtigkeit im Zusammenhalte der vier Opfer mit den entsprechenden Tugenden seitens der Himmelsbürger. Die Heiligung des Namens Gottes d. i. der Vorsatz, stets Gottes Ehre in Allem zu suchen, liegt im Geiste der Demuth als dem Kern der Armuth im Geiste. Denn Demüthige geben Gott die Ehre, legen oft Würden- und Ehrenstellen nieder und werden arm im Geist. Die Barmherzigen aber ehren Gottes Geschöpfe in den Armen und ehren Gott in ihren Opfern, da sie die Barmherzigkeit des Herrn in der Welt verwirklichen mit ihren Opfern der Liebe, wofür sie nur Gottes Lohn zu hoffen haben.

Die Betrübniß der Büßer stimmt noch deutlicher zu der

Bitte um Vergebung, und die Unschuldigen fürchten wie jene die Versuchung und alles Böse. Die sociale Sanftmuth und die Friedfertigkeit der Großen eignet sich ebenso deutlich zur Bitte um den Ausbau oder das innere und äußere Wachsthum des Reiches Gottes. Der Hunger nach Gerechtigkeit sucht aber vor dem leiblichen Brode zuerst das Brod der Seele, und darauf deuteten auch die unblutigen Opfer, welche um das Leben im Gnadenstande flehten. Diese höhere Beziehung erkennen auch die meisten Kirchenväter an, siehe die mosaischen Opfer II. Th. 4. Bitte; noch Herr von Berlepsch zieht sie im Comment. zu Matth. der Beziehung auf das tägliche Brod vor. Einige Kirchen aus der apostolischen Zeit in Frankreich hoben auch bei der 4. Bitte des Vat. unſ. die hl. Hostie bei der Messe empor, ein Beweis, daß man diese höhere Beziehung früher selbst rituell anerkannte. Es geht daraus hervor, daß die vier Opferziele beim Gebete des Herrn innerlich in der Gesinnung des Beters sich abspiegeln, während sie bei den Seligpreisungen äußerlich in der sittlich-religiösen Lebenslage hervortreten; daher der Unterschied bei aller Uebereinstimmung.

### § 7. Sinn der zweiten Seligpreisung und ihrer Verheißung.

Die Erforschung des Wortsinnes dieser zweiten Seligkeit sammt ihrer Verheißung erfordert durchaus keine weitläufige Erörterungen, wie sie zur ersten geboten waren. Dennoch aber sind wir durchaus berechtigt, uns auf eine kurze Darstellung desselben einzulassen, theils um so der symbolischen Grundlage der Verheißung einen festen Boden zu verschaffen, theils um keine Lücke in der Auslegung bestehen zu lassen, theils auch um die Beschaffenheit des Wortsinns nach dem grammatischen, typischen und historischen Momente in nothwendiger Vollständigkeit darzulegen.

Unter den Auslegern beziehen einige die Traurigkeit in dieser Verheißung auf natürliche Uebel und Leiden; zu diesen gehört insbesondere Herr Schegg, der sich darüber zur näheren Beweisführung einläßt, und vielleicht wohl darum, weil er die Armen im Geist schon als solche ansieht, die ihr geistiges Elend im Willen und Erkennen zugestehen. Er sagt nämlich (S. 146 bis 147): „Die Mehrzahl der Ausleger, z. B. Chrysost., Ambrosius,

Cyrillus, Hilarius, Hieronymus, Augustinus und Andere finden hier die Trauer wegen der Sünde; aber die Worte Christi lauten (dagegen zu) allgemein; nichts berechtigt uns zu einer solchen Beschränkung; überdieß würde V. 6 vorgegriffen sein, denn „trauern wegen der Sünde" ist dasselbe, wie „das Dürsten nach Gerechtigkeit", nur in einer anderen Wendung. Er tadelt es auch, daß v. Berlepsch gleiche Anschauung mit der Auslegung der Väter ausspreche, und zumal weil er sagt, „es sei ja klar, daß nicht alle Trauernden selig seien, sondern wie er meine, nur jene, die ihre Schuld beweinen." Schegg meint, Christus habe πενθοῦντες ohne Beschränkung gesprochen, und es will ihm sogar nicht einmal gut scheinen, daß es im neuesten Bibelwerke heiße, der Trost hier werde sicher denen zu Theil, deren Trauer eine höhere Beziehung zum Reiche Gottes habe." Er meint, dann müßte es heißen: „Selig diejenigen, die um des Himmelreichs willen trauern". Die Gründe, wie doch dieser Ausleger dazu gekommen, haben wir schon im ersten Theil berührt, daß er nämlich meint, „man müsse in unsrer Stelle den jüdisch-idealen Standpunkt vom christlich-geschichtlichen unterscheiden; der erstere fasse die messianische Zeit nur in ihrer Vollendung und letztendlichen, herrlichen Gestalt auf", wo „nach Isa. 25, 6—8 die Thräne von jedem Angesichte weggewaschen sei"; von einer Durchgangsperiode, in der wir uns befinden, rede der Herr nicht. Ist diese vorüber, dann werde die volle buchstäbliche Verwirklichung alles dessen eintreten, was sich bis jetzt nur theilweise und geistiger Weise erfüllen könne." — „Tausend Uebel habe das Christenthum ganz gehoben, und jenen, die noch fortdauern, die Stimme des Schmerzes genommen, ja sie in eine Quelle des Trostes durch den Blick auf die jenseitige Vergeltung und die Gleichförmigkeit mit Jesus Christus umgewandelt. Zuletzt schließt Schegg mit den Worten: Unter den Trauernden verstehe Jesus 1) die ganze Menschheit, die bisher seufzte und litt und schwer trauerte, denn all dem mache er ein Ende; speziell meine er 2) die Leidtragenden, Bekümmerten und Gedrückten, weil ihnen zunächst die Botschaft des Evangeliums gilt, daß sie darin Trost und Hilfe fänden." Christus habe deßhalb in der Antwort an Johannes Luc. 7, 22 nicht der bußfertigen Sünder, sondern der Lahmen, Tauben und Blinden, der Todten und Aussätzigen gedacht, deren Heilung die

Ankunft des Messias beweise. Auch deutet Schegg die Worte des Propheten Isaias cap. 61, 1—13 im Sinne von leiblichen Nöthen, wornach der Messias „Freiheit den Gefangenen, frohe Botschaft den Sanften (!) und ein Jahr der Gnade ausrufe, zu trösten alle Trauernden, und den Wehklagenden Sion's zu geben einen Kranz statt der Asche und Freudenöl statt der Trauer" 2c.

Allein es ist nicht schwer, diese Anschauung als irrig nachzuweisen. Offenbar hat Christus auch keine Kränze und kein Freudenöl ausgetheilt und steht dieß und das Andere bildlich von Seelenzuständen und entsprechenden Belohnungen. Nach dem orientalischen Charakter, der sich so gern in Bildern und Symbolen bewegt, wenn er von erhabenen Wahrheiten spricht, läßt sich dieß ohnehin schon erwarten. Daß Christus unter den Wundern am Leibe auch die Heilung moralischer Zustände als Charakteristik der messianischen Zeit erklärt, läßt sich ebenfalls leicht annehmen, da die Thaten des Herrn zugleich Worte und Lehrstücke sind, wie der heil. Gregor öfter erinnert, und da der Heiland mit dem Leibe zunächst das Seelenheil berücksichtigte, wie uns das Beispiel am Gichtbrüchigen und an anderen zeiget. Auch ist die Buße gleichsam die Arche Noah, zu welcher in den Zeiten des Herrn der Ruf: Thuet Buße, denn das Himmelreich hat sich genahet, die Thüre öffnete. Auch haben wir gezeigt, daß die Armen im Geiste keineswegs als solche schon auch Trauernde oder Büßer sind. Und noch mehr bestärkt uns in unsrer Auslegung auch der Umstand, daß die Sünde in der hl. Schrift so gewöhnlich als eine Schuld aufgefaßt wird, und daß diese Seligpreisung gerade insofern den Schuldnern entspricht, welche im Sabbath- und Jobeljahre vor ihren Drängern sicher waren und Erlaß (שְׁמִטָּה) erhielten; und davon will ich gar nichts sagen, daß, wenn Schegg die parallele Stellung der vier letzten und vier ersten Selig gekannt hätte, natürlich auch ihm hätte einleuchten müssen, daß den reinen Herzen zunächst nur solche Herzen entsprechen, welche im Geiste der Buße ihr Inneres läutern, und daß sohin unter den Trauernden keineswegs „alle Kranke, alle Betrübte und Leidtragende" verstanden werden können. Nur insofern als die Verschlungenheit der Uebel mit der Sünde und dem allgemeinen Verderben so oft einen Zusammenhang der heil. Betrübniß mit der Noth

der Menschen bildet, bleibt für Schegg's Auslegung noch eine Hinterthüre, um dieselbe mit der Traurigkeit der Buße zu verbinden, obgleich derselbe dieß nicht erwähnt. Was er außerdem von einer jüdisch-idealen Vollendung der Welt spricht, nach welcher Jesus diese Worte verstanden habe, so hat es zwar seine Richtigkeit, daß in den Seligkeiten, namentlich in Rücksicht der Verheißungen, die endliche Ausgestaltung des Reiches Gottes für jeden einzelnen Bürger des Himmelreiches und auch im Ganzen als Ziel vor Augen gestellt ist, aber es wäre wohl sehr gefehlt, wollte man verkennen, daß diese messianischen Sentenzen auch der Durchgangsperiode der christlichen Kirche nothwendig zugehören; denn es liegt ja in ihnen der Keim und die Grundlage zur sittlichen Vollendung der Kirche und der ganzen Menschheit. Gesetzt aber auch, man habe ein Recht zu behaupten, diese himmlische Verheißung bezeichne den Himmel als Ort der Seligkeit, wie jene Stellen, wornach im Himmel kein Schmerz und Wehklagen gehört, keine Thräne geweint und keine Todesfurcht gefühlt wird, so heißt es gewiß ein Unrecht am Worte Gottes begehen, wollte man der hl. Trauer der Buße hier keinen Platz zuerkennen, da sie doch im Reiche der Gnade als Heilmittel zum Leben führt, während die Traurigkeit des Weltschmerzes, wie ihn auch die Weltkinder empfinden, die *λύπη τοῦ κόσμου* statt Tröstung Strafe verdient. II Cor. 7, 10. Einige wollen auch die Traurigkeit hier nicht auf eigene Sünden allein beziehen, sondern glauben, sie erstrecke sich auch auf die Sünden Anderer, indem z. B. Euthymius sammt Chrysost. und Theophylakt dieß ausdrücklich bemerkt und sich hiezu auf Moses, auf David und Paulus bezieht. Allein es liegt hiezu kein specieller Grund vor. Wollte man die Trauer um Andere wegen der Allgemeinheit des Ausdrucks eingeschlossen denken, so läßt sich nicht läugnen, daß auch in diesem Falle das Objekt wieder zunächst in der Sünde und dem Sündenelend sowie in den Sündengefahren zu suchen sei, weil hiefür die historische Grundlage und die typische Parallele spricht. Monika trauerte auch wie der Herr und wie Samuel, I Kön. 16, 1. Luk. 19, 41, Moses und Paulus um Anderer Sünden, und ihre Trauer ward nach Gottes Fügung in Freude verwandelt. Dagegen wäre es aber gefehlt, dieser Seligkeit die Beziehung auf fremde Sünden allein willkürlich beizumessen. Dr. Vogelsang in der Bonner Zeitschrift

4. Heft 1849 (Recension des Commentar von Berlepsch) meint nämlich, nur wenn man die Traurigkeit der Betrübten auf das Elend der Sünde im Allgemeinen beziehe, dann sei hiemit ein geschickter Uebergang zum dritten Makarismus d. i. zur sanftmüthigen Schonung fremder Fehler gegeben. Während die pauperes spiritu ihr Elend beweinten, seien daher die lugentes betrübt über das Unrecht der Sünde überhaupt oder über das Elend Anderer; sie wünschten sich, wie Simeon, die Zeit des Messias herbei, und würden in ihrer Hoffnung „auf den Trost Israels" nicht getäuscht. Aber jeder sieht, daß diese Annahme eine Willkür sei; ferner daß man für die Seligpreisungen hiemit eine rhetorische Verbindung in unrechter Weise aufsucht, daß man ein Misverständniß über die Abfolge der Seligkeiten finden will, daß man endlich so den Widerspruch zwischen der zweiten Seligkeit und einer falschen Auslegung der Armen im Geiste künstlich zu heben sucht. Die Trauer um die Sünde bleibt immer das erste Objekt der hl. Betrübniß; hierin hat Vogelsang, Olshausen und Andere trotz willkürlicher Beziehungen vollkommen Recht. Der lat. Ausdruck lugentes legt wenigstens ebensowenig als das griech. Wort *πενθοῦντες* ein Hinderniß entgegen. *πενθῶ* wie lugeo werden, dieses vom Leid tragen und jenes von der Empfindung des Schmerzes jeder Art ganz gewöhnlich gebraucht. Im Hebräischen entspricht wohl am besten אֲבֵלִים, von abhal, traurig sein, Klage erheben. Dieser Ausdruck kommt da, wo von der messianischen Zeit die Rede ist, wiederholt vor. So heißt es nämlich Isai. 61: „Der Herr sandte mich, zu trösten alle Betrübten, *παρακαλέσαι πάντας τοὺς πενθοῦντας*, (לְנַחֵם כָּל־אֲבֵלִים) und cap. 57, 16—18 liest man: „Nicht ewig will ich zürnen, sondern Geist soll ausgehen von meinem Angesicht und Odem will ich machen. Ob der Missethat des Geistes (des Volkes) zürnte ich; ich heilte es (nun) und gebe ihm wieder Trost, denen, die Leid tragen (abhelim)". An dieser wie an jener Stelle wird durch die Rückbeziehung zu den Missethaten des Volkes und der Zerknirschung der Herzen die höhere, sittliche Trauer in den Vordergrund gestellt. Ebensowenig wird man durch die Parallele von Luc. 6, 25 in dieser Auslegung behindert. Jesus sagt: „Selig, die ihr jetzt weinet, ihr werdet lachen"; und: „Wehe euch, die ihr jetzt lachet, ihr werdet

weinen". Es lauten seine Worte fast, wie bei seiner Abschiedsrede, da er Unglück und Sünde, äusseres und inneres Elend verbindend sprach: „Ihr werdet weinen, und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen; doch eure Traurigkeit wird sich in Freude verwandeln. Joh. 16, 33. Auch haben diese Worte einen verwandten Anklang in der messianischen Verheißung bei Isai. 65, 14—20, wo der Herr neue Himmel und eine neue Erde schafft, wie er hier in den Seligkeiten that, wo er Jerusalem zur Freude und sein Volk zur Seligkeit umwandelt, V. 18, wo die Diener Gottes vor Jauchzen des Herzens Gott loben, während die Ungläubigen und die Sünder (V. 2. V. 5) vor Schmerzen wehklagen, wo die Gerechten essen und die Bösen hungern werden. V. 13. Denn was letztere Stelle betrifft, so spielt der Prophet auf eine Bekehrung von Sünden an, da Gott zum Voraus sagt: „Siehe, die vorher nicht nach mir fragten, suchten mich, und es fanden mich, die mich vorher nicht suchten". Da er zugleich von Verwerfung Anderer d. i. der Juden redet, die das Gesetz verließen und entweihten, und da er Diesen Verderben und das Schwert droht, so läßt sich nicht verkennen, daß jene Diener, die nunmehr in Jerusalem zum Freudenvolk umgeschaffen werden sollen, vorher den Weg der Bußtrauer aufsuchten. Was aber die Parallele bei Lukas betrifft, so läßt der Ausdruck γελᾶν, der einmal im guten, dann im bösen Sinne gebraucht ist und so eine rhetorische πλοκή bildet, ebensowohl nach der schlimmen Seite hin den Begriff einer sündhaften, zügellosen Freude zu, als die entgegengesetzte Empfindung der Trauer nothwendig derselben heilend entgegenwirkt und dann als Bußtrauer erscheint. Da ein reines Gewissen ächten und heiligen Frohsinn erzeugt und den besten Trost giebt in allen Trübsalen, so kann auch nach der Natur der Sache schon an keine andere Trauer gedacht werden, als an eine solche, welche das sittlich Böse beklagt und eben darum sich des wahren Trostes theilhaftig macht.

Eine besondere Auseinandersetzung verdient es nun, zu wissen, wie einst die Schuldner daran waren, da sie als Gegenbild zu den Trauernden angesehen werden. Dieses ist von Interesse hier, weil die Sünder vor Gott gleich einem Schuldner vor den Gläubigern erscheinen, und die Sünde in allen Sprachen eine Schuld heißt, indem der Böse wie ein treuloser Verwalter Gottes Gaben

für sich nimmt ohne sie für Gottes Ehre und nach dessen Willen, zu gebrauchen und daher mit jeder Sünde einen neuen Posten auf dem Schuldbriefe bildet, in welchem er mit seiner Seele und seinem Namen die Rechnung erschweret. Es fragt sich also, wie es den Schuldnern überhaupt erging, wenn sie nach dem gesellschaftlichen Leben als Leidtragende, als πενθοῦντες angesehen werden können. Nach dem hebräischen Gesetze mußte ein zahlungsunfähiger Schuldner sich gefallen lassen, wenn er zum Sklaven herabgewürdigt ward, er mußte seine persönliche Freiheit zum Opfer bringen, vergl. die Wittwe von Sarepta und ihre Besorgniß; dieß sehen wir zuerst aus den Gesetzen des Moses, wornach sich ein Hebräer in der Noth als Sklave verkaufen konnte und wobei Gott für ihn mit humanen Gesetzen Sorge getragen Lev. 25, 35. sodann sehen wir es auch aus der Sprache der Propheten, z. B. wenn Gott bei Amos sagt 2, 6: „Wegen drei und vier Vergehen Israels will ich ihm nicht gnädig sein, darum daß es um Geld den Gerechten verkaufte und den Armen um Schuhe, sie wünschen den Staub der Erde auf das Haupt der Armen, sie beugen das Recht der Elenden" u. s. f. Ebenso wirft es Gott dem Volke vor, daß seine Wucherer „die Armen zertreten und die Dürftigen des Landes aussaugen", indem sie die Festtage, wo der Handel untersagt war, wegwünschen, damit sie „die Dürftigen um Geld, und die Armen um ein Paar Schuhe an sich bringen (in Sklaverei)." Obgleich nun Moses durch Gesetze dafür gesorgt hatte, daß der hebräische Sklave ein mildes Loos erhielte, so muß man doch in Anbetracht, daß die Schrift die Sklaverei mit dem Stande in Aegypten Lev. 25, 38 vergleicht, und daß Israel sich als den Saamen Abrahams, als ein besonders gesegnetes Volk ansah, sowie daraus, daß man nur Heiden zu Mägden und Knechten zu nehmen trachtete, den Schluß ziehen, daß gerade die in Schulden gerathene Armuth für Israel, das für seine Tugenden Segen in Haus und Scheune, an Kindern, Rindern und Reichthümer überhaupt verheißen bekommen, als Bild des Elends und der Trauer erscheinen mußte. Noch schlimmer erging es den Schuldnern zur Zeit Christi bei den Heiden. Bei den Römern stand der Schuldner ebenfalls mit seiner Person und den Seinigen ein. Konnte er nicht zur Verfallzeit seine Schuld abtragen, so wurde er vor Gericht gerufen oder im Weigerungsfalle vorgeführt. War es ihm dann nicht möglich, nach 30 Tagen den

Gläubiger zu befriedigen, so wurde er verhaftet und bis zum Abend noch zur etwaigen Auslösung in freier Haft gelassen. Bot sich auch jetzt kein Zähler, so durfte ihn der Gläubiger mit Seilen und Ketten binden, die jedoch nicht über 15 Pfund wiegen durften. Konnte er noch immer nicht bezahlen, so ward er 60 Tage, gewöhnlich auf seine eigene Kosten als Addictus im Hauskerker behalten und dann an drei Markttagen vor Gericht öffentlich ausgestellt und die Ursache seiner Verhaftung ausgerufen. Bei der dritten Ausrufung konnten ihn die noch immer nicht befriedigten Gläubiger über die Tiber verkaufen oder von seinem Körper sich nach dem Verhältniß ihrer Ansprüche Glieder abschneiden, ihn also verstümmeln und bei großer Schuld so gar auch noch tödten. Aulus Gellius schreibt: „Tertiis nundinis capite poenas dabant. Si plures forent, quibus reus esset judicatus, secare si vellent atque partiri corpus addicti sibi hominis permiserunt.“ Erst ein Gesetz des Diktator Petelius (Popilius) hob im Jahre 435. U. C. die persönliche, mit dem Leib einstehende Bürgschaft sowie das Recht zur Fesselung auf. Allein die Einkerkerung fand doch noch nach den Zeiten der punischen Kriege statt. Nicht viel besser als in Rom ging es den Schuldnern anderwärts. In Theben stellte man insolvente Schuldner mit einem Weidenkorb auf dem Kopfe öffentlich aus. In Aegypten gab man häufig den Leichnam des Vaters als Bürgschaft, dessen Nichteinlösung aber, wie Cantu erzählt, (Geschichte S. 575. 9. Liefr.) ehrlos machte. Der hl. Augustin erzählt (de civ Dei. 12, 4), wie man schlechte Zähler der vollen Sonnengluth aussetzte. Nicht gerade viel besser erging es diesen Schuldnern bei den italienischen Gesetzgebern des Mittelalters, und noch heute sind jedem die Schuldthürme in England bekannt. Auch berichtet uns das Evangelium vom unbarmherzigen Knechte, wie es solche zu den Zeiten Jesu in Israel gegeben habe. Matth. 525. Alles Dieses läßt schließen, warum die armen Schuldner wohl mit Recht als Bild der Betrübniß angesehen werden können. Sie waren vielfach schlimmer daran, als die Armen überhaupt; denn durch das Verhältniß zu den Gläubigern gehörten sie sich nicht mehr selbst ganz an und es konnte ihnen alle Tage eine schwere Belästigung entstehen, im Falle sie nicht alsbald dieselben befriedigten.

Sowie wir nun den Tugendbegriff der zweiten Seligkeit

prüften, ebenso müssen wir auch kurz auf die Verheißung blicken. Es heißt: Sie werden getröstet werden. Hiebei dürfen wir diesen Spruch nicht mit dem gewöhnlichen Trostworte: post nubila Phoebus verwechseln. Während dieser Satz blos auf die Wandelbarkeit aller irdischen Dinge deutet und gleichsam nach den Wolken und den Sternen weissagt, greifen die Worte des Herrn in ein höheres und besseres Gebiet. Sie verweisen uns keineswegs auf das Theater blinder Zufälligkeiten, sondern als ein Prinzip des Reiches Gottes aufgefaßt, erinnern sie an eine gerechte und gnädige Vorsehung Gottes, dessen Weisheit das Böse in Gutes verwandelt. Sein Trost, der gleich den Arzneien verwendet wird, besteht darin, im großen Weltspitale, wo es so viele tausend Unglückliche und so viele Nöthen an Leib und Seele giebt, die Wunden der Herzen zu heilen, Schmerzen zu beruhigen, Bekümmernisse zu zerstreuen, und das finstere Gewölke der Trauer durch den Blick in das Licht höherer Weisheit und einer besseren Welt zu verscheuchen. Niemand kann bei Lesung dieser Sentenz noch fragen: „Ist kein Balsam mehr in Gilead." „Ist kein Arzt mehr da? Warum heilet denn die Wunde der Tochter meines Volkes nicht zu? Jerem. 8, 22. Das Reich Gottes tritt mit der consolatio himmlischer Hilfe der desolatio irdischen Elends entgegen. Der Herr, der gesandt ist, den Trauernden Sions Trost zu geben", spendet also mit diesem Worte „Freudenöl statt Trauer, und Feiergewänder statt des Kleides der Betrübniß und setzt Siegeskronen auf das Haupt statt der Bußasche". Vrgl. Jak. 1, 12. Röm. 5, 3, 4, 5 Der Herr verwirklicht jenen Zuruf, da er sprach: „Kommt alle zu mir her, die ihr mühselig und beladen seid (*κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι*) und ich will euch erquicken." Wie an stacheligen Pflanzen nicht selten die schönsten Blüthen und nützlichsten Früchte wachsen, ebenso verhieß der Herr gerade Denjenigen, welche den rauhen Bußweg gehen, die Fülle des Trostes und sagt: *ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.* Nach dem psychologischen Momente tritt hier der Besitz der göttlichen Seligkeit in das Herz oder in das Innere des Menschen. Nach dem grammatischen Wortlaut erscheint Gott als der Vater alles Trostes, in unsrer Trübsal", 2 Cor. 1, als der Geist des Trostes, und in dem *παράκλητος,* (ein Wort, das von *παρακαλεῖν* herbeirufen, dann beistehen, zusprechen, herbeieilen, abstammt u. s. v. a. der Zuspruch, der Herbeigerufene und Beistand bedeutet) verspricht hier Jesus jenen

Geist, den er bei seinem Weggange aus der Welt den betrübten Schülern und Aposteln als Beistand durch sein Wort herbeirief, daß er mit der Kirche sei bis an das Ende der Welt. Indem aber das Wort Betrübniß eine Bewölkung des inneren oder äußeren Gesichtskreises des Menschen ausdrückt, so erscheint der Trost des Himmels wie ein Licht am Pfingsttage auf den beängstigten Herzen der Apostel. Da jede Trauer eine Verödung in sich begreift, wie diese Bedeutung dem Worte abhal zu Grunde liegt, und wie sie die jüdischen Trauerceremonien z. B. Zerreißen der Kleider an der Brust, das Ausraufen des Bartes, das Klopfen auf das Herz, das Wälzen im Staube, die Verhüllung und Bestreuung des Hauptes mit Asche, das Bodensitzen, das Fasten und das Anlegen des Trauersackes beweiset, so erscheint der Geist Gottes hier gleich dem lebendigen Schöpfungsodem, der einst über dem chaotischen Tohu und Bohu dahinging, um Wasser und Festland zu scheiden, um Ordnung und Fruchtbarkeit der Erde hervorzubringen. Die Sündfluth bedeckt die Herzen, aber sie verläuft sich im Streben nach göttlicher Denk- und Handlungsweise; daher tritt hier der Tröster mit dem Oelzweig des Friedens zur Arche Gottes im Herzen und bringt Freude. Dennoch aber ist Freude und Trost nicht einerlei. Trost ist nur wie ein Licht auf dunkles Gewölke hinleuchtend. Die Freude, die sonst wie der helle Sonnenstrahl schimmert, erscheint als Trost nicht anders, wie ein Regenbogen auf dem Grunde abziehender Wetter und gesühnter Stürme am Himmelszelte.

Für Feinschmecker des grammatischen Wortgefüges muß hier auch noch eine Bemerkung sich anschließen: „Obgleich die Worte des Herrn", wie der hl. Gregor sagt, nicht nach der Regel des Donatus zu meistern (restringenda) sind, so darf man doch vernünftigerweise nicht unerwähnt lassen, daß man eben keinen Solöcismus d. i. keine Sprachprobe roher Unwissenheit vor sich hat, wenn die Vulgata den Ausdruck consolabuntur im passiven Sinne gebraucht. Maldonat glaubt, der Uebersetzer habe nicht zwei Wörter für das griechische παρακληθήσονται setzen wollen; es sei ihm zu weitschweifig gewesen, etwa wie Augustin zu sagen: consolationem accipient, und habe deshalb die Gewohnheit des lateinischen Sprachgebrauchs außer Acht gelassen. Allein dieß scheint keineswegs eine genügende Erklärung zu sein. Hätte doch der Vulgatist ohne Bedenken auch recreabuntur oder sonst wie

ein anderes Zeitwort zur geeigneten Uebertragung benützen können. Es hat der Vulgatist hier das consolabuntur vielmehr im passiven Sinne gebraucht, weil das mediale participium desselben Zeitworts, wie bei noch vielen anderen Zeitwörtern, auch nicht selten im passiven Sinne vorkommt, und hat man sich also den Umstand so zu erklären, wie der Vulgatist auch in anderen Stücken*) der ciceronischen Syntax sich nicht unterwirft und z. B. auch promereri im passiven Sinn gebraucht. Das Kirchenlatein weichet eben vom klassischen Latein deßhalb ab, weil es theils bei Uebertragungen aus der hebrä. und griechischen Sprache die Eleganz des Styles der diplomatischen Treue zum Opfer brachte; theils weil es in späteren Jahrhunderten und oft fern von Rom anders in Uebung und zum Ausdrucke kam, theils weil die lateinische Vulgärsprache manches erlaubte, was ein schulgebildetes Ohr verletzen konnte. Schon Arnobius hat lib. I. contra Gentes den Heiden geantwortet, welche dem Ausdruck der hl. Schrift Barbarismen und Solöcismen vorwarfen und sagt: „Es sei kindisch und engherzig gedacht, wenn man deßhalb die hl. Schrift tadele; wenn dieses Verfahren zulässig wäre, so müßte man auch mancherlei Früchte wegwerfen, weil sie mit Stacheln und anderen Gebilden wachsen, die uns nicht nähren, und die uns doch nicht hindern, das zu genießen, was sie uns Heilsames bieten und nach der Bestimmung der Natur uns nützlich werden soll. Er meint, das schade ja dem Geiste nicht, ob etwas in rauher Härte oder abgemessen mitgetheilt würde. Darum sei etwas, was gesagt wird, nicht weniger wahr, wenn im Beugungsfalle oder in der Zahl oder im Mittel- oder Vor- oder Bindewort ein Verstoß stattfindet. Für Reden und gerichtliche Verhandlungen auf dem Forum und vor Gerichten möge man immerhin alle Zierlichkeiten einer flüssigen Redeform anwenden; das möge man jenen gönnen, welche all ihren Fleiß auf den Glanz der Wörter verwenden. Sobald es sich um Sachen handelt, die allem Schaugepränge entzogen sind, so habe man darauf zu sehen, was und nicht mit welcher Anmuth es gesagt werde und wie man die Ohren kitzele. Hätten ja doch selbst Männer, die sich der Weisheit beflissen, nicht nur die Schönheit der Worte verachtet, sondern da

*) z. B. in den Worten: Unam petii a Domino hanc requiram, statt unum hoc, da im Hebrä. das Fem. auch die Stelle des Neutrum vertritt, so nocentes te statt tibi, so metibor, partibor, populo meus etc.

sie zierlicher und prunkender reden konnten, absichtlich die alltägliche Niedrigkeit beibehalten, damit sie nämlich den strengen Ernst nicht abschwächten und sich nicht in sophistischer Ostentation hervorthäten." Näheres bei Johannes Filesack im III. B. des Comment. von Menochius, Veneb. 1758.

### § 8. Der siebenarmige Leuchter im Heiligen als das Bild des himmlischen Trostes und des göttlichen Geistes, des Trösters.

Die symbolische Uebereinstimmung zwischen der Verheißung: „Die Betrübten werden getröstet werden", und zwischen dem siebenarmigen Leuchter läßt sich ebenso deutlich und überzeugend, als leicht und einfach nachweisen. Zu diesem Zwecke beschreiben wir vorerst die Beschaffenheit dieses Geräthes, gehen dann auf die verschiedenen Auslegungen und ihre Widerlegung ein und zeigen dann drittens, daß in der hl. Schrift sich das Licht als Sinnbild des Heils oder der Freude und des Trostes herausstellt und daß der hl. Geist, der Tröster des Herrn, eben im siebenarmigen Leuchter als die Hoffnung und der Trost seiner Kirche erscheine und das ewige Licht des jenseitigen Lebens bei Gott darstellte.

Der Leuchter (מְנוֹרָה von nur leuchten) war ganz von Gold d. i. nicht mit Gold blos überzogen wie der Tisch und der Rauchaltar. Ein ganzes Talent ward zu demselben verwendet; dennoch war er innen hohl, *διάκενον*, wie Josephus schreibt antiq. 3, 7, und damit harmonirt auch der Ausdruck מִקְשָׁה (Exod. 25, 31), welcher auch hohle Gegenstände bezeichnen muß, da selbst die silbernen Trompeten der Priester so heißen. Num. 10, 9. Dieser Leuchter hatte ein Fußgestell, יָרֵךְ, die Lende genannt, von dessen Beschaffenheit man in Ermangelung eines Schriftzeugnisses nur Vermuthungen aufbringen kann. Auf demselben stand der Stock oder Schaft קָנֶה, der sich oben in sechs Röhren (קָנִים) verästete, so daß dieser nun mit der Stamm- oder Schaftrohre sieben waren. Jede Röhre trug eine Lampe (נֵר), so daß auch, wie die Stelle Exod. 25, 37 hervorhebt, an diesen die Siebenzahl sich zeigte. Der Leuchter stand in dem Heiligen seitwärts und zwar südlich, der Schaubrodtisch nördlich, der Rauchaltar in der Mitte; wenigstens kommen darin die besten

Ausleger überein. Wie die Lampen aussahen, dürfte ziemlich gleichgültig sein. Mit Rücksicht darauf, daß Jesus das Auge einmal Matth. 6, 22. Luc. 11, 44 Leuchte, λύχνος auch und die 70 die Lampen λύχνοι nennen, dürfte man wohl schwerlich schon behaupten wollen, daß sie die eirunde Gestalt der Augen getragen; eher läßt sich der Umstand als Beweis geltend machen, daß in der Schrift von sieben Augen Gottes die Rede ist. Zach. 3, 9. 4, 10. Wichtiger für die symbolische Bedeutung bleibt die Beschaffenheit der Zierrathen. Solcher sind 3; nämlich 1) Blumenkelche, 2) Granatapfelkugeln, 3) die Lilien- oder Mandelblüthartige Knospen. Aus diesen drei Zierrathen läßt sich jedenfalls der Schluß machen, daß der Leuchter, als Träger des göttlichen Lichtes und Geistes, nicht blos Erkenntniß, sondern die Gaben des Geistes als göttliche Kräfte zu einer praktischen, lebendigen Thätigkeit bezeichnen, oder daß die Freude des heiligen Geistes bei gutem Willen zu Früchten der Gerechtigkeit erwachsen werde. Im Einzelnen ist jedoch über diese Zierrathen Folgendes zu merken. Die Blumenkelche (gebhiim, גְּבִיעִים) haben das Prädikat meschukkadim bei sich. Die Rabbinen behaupten eigenthümlicher Weise, daß dieser Beisatz so viel sei als mikschah, und geschlagene oder getriebene Arbeit andeute. Die meisten Ausleger leiten es aber ab von schakedh, der Mandelbaum, der schon im Januar blüht und daher statt lus auch noch diesen Namen hat, als der Baum, der alle Bäume an reger Triebkraft übertrifft und den Winterschlaf nicht hinausdehnt, von schakadh schlaflos, eifrig, wachsam, schnell sein. Die Vulgata übersetzt mit „nußförmig", Allioli und Bähr, Gesenius und andere beziehen diesen Beisatz auf den Mandelbaum und verstehen darunter mandelblüthenförmige Kelche. Dieser Umstand ist deßhalb wichtig, weil unter letzterer Voraussetzung am Lichte des göttlichen Trostes die Schnelligkeit des göttlichen Beistandes dargestellt wird. Weil aber einst der Stab Aarons mit Mandelblüthen knospete und Mandelfrüchte ansetzte, und weil diese Pflanzenart sohin zu einer priesterlichen Insignie diente, so läßt sich für das Priesterthum der Schluß machen, es habe in Israel die Fülle der göttlichen Wahrheit und allen himmlischen Trost vermittelt und verheißen, und es sei als Träger der politischen, weil theokratischen Ordnung die Wurzel Isai und die Blüthe auf dieser Wurzel dargestellt, welche bei der neuen Ordnung der Dinge

den Geist Gottes in aller Fülle in sich trug; Is. XI. und Joh. 3, 37. Was die Apfelkugeln caphtor betrifft, so übersetzt dieß die Vulg. LXX. mit sphaerula, σφαιρωτήρ, woraus die Rabbinen Aepfel, Flavius Josephus Granatäpfel macht, und es ist darunter ein goldener Knauf zu verstehen, in Form eines Apfels, da dies Wort nachweisbar Knauf und Apfel bedeutet, vergl. Gesenius. Rücksichtlich der Blüthen oder Knospen, der dritten Zierrath ist noch zu bemerken, daß einige unter (פֶּרַח) perach., Granat- und Kürbisblüthen, das ganze Alterthum aber, 70. Vulg. und Maimonides Lilien oder κρινά versteht. Bähr bemüht sich hiebei auch noch, die Vermuthung zu begründen, daß perach Mandelknospe bedeute und beruft sich auf Num. 17, 23, wo es heißt, daß Aarons Stab zuerst perach hervorbrachte, dann blühte, und daß daraus seien Mandelfrüchte geworden. Allein es ist keine Frage, daß perach auch Num. 17, 23 nur eine Knospe im Allgemeinen heiße und daß dann, wenn Mandelblüthenkelche angebracht sein sollten, doch der mit Blumenkelch verwandte Begriff Knospe, Blüthe nicht auf dieselbe Pflanzenart verweisen könne, weil beide Begriffe im Text genau unterschieden werden und der Ausdruck caphtor durchaus keine Beziehung zur Mandelfrucht zuläßt, die bekanntlich etwas Knaufartiges nicht an sich trägt und sohin eine Entwicklung von Knospe, Kelch und Frucht eines und desselben Baumes nicht die Rede sein kann. Wichtiger ist es aber, wenn man das Priesterthum als Träger des göttlichen Lichtes und das Volk als Empfänger göttlicher Hilfe ansieht, daß hiezu der Leuchter mit Blüthen und Knospen, sowie mit Früchten geziert war. Es sucht nämlich Bähr nicht mit Unrecht darzuthun, im A. T. sei ein Blühender so viel als ein Heiliger. Er stützt sich darauf, daß die Mütze des hohen Priesters mit dem ziz d. i. mit einem Schilde, der Blume heißt, geschmückt war und die Aufschrift trug: heilig dem Herrn; Exod. 28, 36. Auch heiße seine Mütze mighbaah, ein Wort, welches mit gabhiah Blumenkelch, mit kobha (קֹבַע) Helm, mit kybaath (קְבַעַת) Kelch als Trinkgeschirr verwandt sei. Dadurch werde der Beweis gegeben, man müsse die Priestermütze als Blumenkelch ansehen, der umgestürzt aufgesetzt sei zum Schmucke des Priesteramtes. Ebenso weißt er noch darauf hin, daß das Blühen überhaupt (psl. 92, 14), das Blühen wie Lilien (Sirach 39, 13) und das Sprossen so oft mit der Uebung der Tugend verglichen

werde, daß der neser oder die Haarkrone des Nasiräers einst Krone und Heiligung (ἁγίασμα) zugleich heiße: psl. 132, 18. Und muß man beim perach an Lilienknospen denken, so darf man nicht übersehen, daß dem Priesterthum so gut wie dem hl. Lande diese Blume zur Insigne diente. Zum Beweise dient, daß das eherne Meer, ein absolutes Priestergeräthe nach II Chron. 4, 5. und III Kön. 7, 26, die Gestalt eines geöffneten Lilienkelchs hatte, sowie daß die Säulen Jachin und Boas oben ebenfalls außer siebenfacher Verkettung und zwei Reihen von Granatäpfelknäufen noch mit Lilienwerk geschmückt waren, und es läßt sich kaum bezweifeln, daß diese Säulen auf die theokratische Ordnung verweisen, wo die priesterliche Gewalt als „Säule und Grundstein der Wahrheit" und des Heiligthums angesehen werde müsse. Zum Schlusse ist auch zu bemerken, daß Bähr es gut heißt, wenn de Wette und schon vorher die Vulgata und nach ihr Allioli den V. 33 von Exod. 25 so übersetzen, daß drei Kelche an jedem Rohr mit Knauf und Knospe angebracht gewesen, sowie daß außer diesen 3 mal 6 Kelchen mit Knaufen und Knospen an den Seitenröhren noch 3 am Schaftrohre oben und ein Kelch mit gleicher Zuthat unterhalb dem mittleren Schaftrohre angebracht waren. Es folgt daraus, daß die Blumenkelche die Hauptsache seien, wie Bähr meint, oder daß vielmehr in symbolischer Bedeutung das Licht sich im Menschen als Erkenntniß, als Vorhaben und als That entwickele und darnach auch ihm zur Belohnung gereichen könne.

So viel über die Gestalt; gehen wir nun zu den Auslegungen dieses Geräthes im Heiligen über.

Es liegt wohl in der Natur der Sache, daß der Leuchter in der Hütte zunächst dem Zwecke diente, wie die Lampen in den Wohnungen der Menschen; er sollte leuchten, sollte Licht geben, und dieß war durchaus nothwendig, weil das Zelt nach allen Seiten verhüllt war und weder Oben noch an den Seiten eine Oeffnung hatte, daß das Tageslicht hätte eindringen können. Es hätten also die Priester ohne Licht weder den Rauchopferdienst, noch die Blutsprengung bei gewissen Sündopfern vollbringen können. Außer dieser natürlichen Rücksicht hat man noch zu beachten, daß in den Nomadenzelten, wie Winer nach dem Zeugnisse verschiedener Reisebeschreibungen (Artk. Zelt) berichtet, die Lampe (ner) eine unerläßliche Bedingung ausmacht.

Nun versteht es sich aber von selbst, daß hier kein Tageslicht, keine gewöhnliche Erleuchtung, kein Sonnenglanz in dieser göttlichen Wohnung zur Erhellung dienen sollte, indem alle oder einige Lampen auch dann brannten, wenn keine Funktionen stattfanden. Man erwäge hiezu, daß hier Alles Andere, die ganze Umgebung mit allen Geräthen, die Farben und Decken einen religiös-symbolischen Charakter trugen. Auch meint Bähr mit Recht, schon der Umstand, daß gerade sieben Leuchter vorhanden, und nicht mehr, daß sie in einem so langen Raume nicht vertheilt, sondern auf einem Punkte vereinigt gewesen, alles dieses bürgt jedenfalls dafür, daß man den trivialen Standpunkt des natürlichen Zweckes und Bedürfnisses verlassen und eine höhere, heilige Beziehung annehmen müsse. Im Hause Gottes ist Alles übernatürlich und himmlisch. Auch brauchen die Priester nicht blos das natürliche Licht, sondern Licht und Gnade von Oben.

Es fragt sich nun, wie hat man die Bedeutung des Leuchters aufgefaßt und wie ist er mit Fug und Recht aufzufassen? Wir haben schon gehört, daß einige die Hütte als Bild des Universums ansahen und das Innere des Zeltes deßhalb mit astralischen und astronomischen Erscheinungen in Vergleich setzten. So kommt es, daß nun die sieben Lampen herhalten mußten, um die sieben Planeten der alten Völker darzustellen. Dieser Meinung war Philo, der die Stocklampe mit der Sonne vergleicht, zu der drei Planeten oben und drei unten gehörten und in deren Mitte sie den Sphärenklang leite; de vit. Mos. 3. p. 669. Ihm stimmen bei Flavius Josephus, dann Görres, der Rabbi Abarbanel und unter den Kirchenlehrern ebenfalls nicht wenige, z. B. Clemens v. Alexandrien lib. 5. Strom., weil sie theils in diesen mehr archäologischen, als dogmatischen oder moralischen Beziehungen ohne Gefahr diesen Meinungen folgen konnten, theils weil sie hiebei gar nicht ausschließlich zu Werke gehen. So schreibt Clemens z. B.: „Man sagt aber auch, die 7 Leuchter seien die 7 Augen Gottes, die 7 Geister, welche ruhen auf dem Sprößling, der aus Isai's Wurzel hervorblüht". Außerdem vergleicht er hiemit auch noch die vielförmige Gnade Gottes. Bähr schreibt hierüber Folgendes: „So viel Beifall diese philonische Deutung des heiligen Leuchters auch selbst bei neueren Gelehrten gefunden hat, ist sie doch eine gänzlich ver-

fehlte". Er meint, es sei unmöglich, die Beschaffenheit des Leuchters, seine bedeutungsvolle Form, seine Zierrathen u. s. w. mit den Planeten in irgend eine Beziehung zu bringen". Niemand habe es daher auch versucht, dieß nachzuweisen. Ueberhaupt finde sich nirgends im Mosaismus eine Hinweisung auf die Gestirne, vielmehr sei er im erklärten Gegensatz gegen Alles gestanden, was zum Gestirndienst führen konnte, er habe diesen Dienst als Abgötterei, als einen Greuel vor Jehovah gescheut. Würde aber im Inneren des Heiligthums ein Bild der Planeten aufgestellt worden sein, so wäre jenem Dienste wahrlich nicht entgegengearbeitet, sondern eher aufgeholfen worden, ja es wäre nicht möglich gewesen, ihn abzuwehren. Was hätten auch die 7 Planeten hier im Innern der Wohnung hinter dem Vorhang, vor den Augen des Volkes verborgen, bedeuten sollen? Warum will man das Symbol einer Sache, die jeder immerdar sehen kann, verhüllen und verbergen? Warum sollten die Planeten nur den Priestern leuchten, die allein ins Innere treten durften? Die Siebenzahl, die hier dem Lichte gegeben ist, sei es wohl hauptsächlich gewesen, welche die Beziehung auf die Planeten veranlaßte; allein in der heil. Schrift habe die Siebenzahl nichts mit den Planeten gemein, denn sie sei eine Zahl der Reinigung und Heiligung, bedeute den Bund der Welt mit Gott, da jene unter der Vierzahl, der Ewige aber unter der Dreiheit versinnlicht werde. Die Auffassung des Leuchters dürfe also so wenig real sein, als die Bedeutung der ihn umgebenden Symbole." Diese Gründe sind jedenfalls nicht zu verwerfen, und will man von einer Analogie zwischen dem Abbild der himmlischen Wohnung und dem Weltbaue sprechen und deßhalb das Geistige mit dem Materiellen als seinem Schattenbild vereinigen, so kann dieß geschehen, ohne daß darum der idealen Bedeutung der Symbole der Hütte zu nahe getreten würde, und hat auch Moses das Göttliche als solches darstellen wollen, so kann es doch nicht Wunder nehmen, wenn man mit dem siebenarmigen Leuchter das siebenfache Bundeslicht des Regenbogens in Verbindung bringt; denn auch in der Natur haben wir einen Ausdruck himmlischer Dinge.

Eine andere Auslegung bezog den Leuchter „auf die Vernünftigkeit der Seele" und bringt für den Leuchter das Auge, für den Tisch mit Nahrung den Mund und für die Nase

den Rauchaltar in Verbindung. Dieß thut nach anderen noch Friedrich, Symb. der mos. Stiftshütte. S. 157—168, von dem schon die Rede war, der sich nämlich den menschlichen Leib mit Geist und Seele als Bild der Hütte ansieht und hiedurch dem Dr. Martin Luther ein ehrendes Denkmal setzen will. Allein diese Beziehungen lassen sich überhaupt so wenig festhalten, als wie wenn man insbesondere im Leuchter das Erkenntnißvermögen der Seele, im Rauchaltare das Symbol der Willenskraft der Seele, deren gottesdienstliche Funktion Andacht und Frömmigkeit ausmache, und in dem Tische das höhere Gefühlsleben der Seele, das den Genuß Gottes ausmacht, erblicken will. Es ist natürlich keine Frage, daß manche glückliche Analogien hiebei in's Mittel treten, allein wie gerade sieben Verstandskräfte im Erkenntnißvermögen liegen sollen und von Moses umschrieben worden seien, daß ferner die Seele im Heiligen und der Geist im Allerheiligsten vorgestellt gewesen, und wie jene im Angesichte durch Auge, Nase und Mund, und der Geist innen durch das Gehirn und die angeblich cherubinischen Sattelknochen sammt dem Gewissen als der Lade zum Ausdrucke kommt, das und Vieles andere, vom Vorhof des Leibes nichts mehr zu reden, streitet wider eine folgerichtige Auslegung des alten Stiftszeltes. Eine Widerlegung im Einzelnen wird also überflüssig sein; doch sei so viel hier gestattet. Die Wohnung Gottes war nämlich als Zelt nach Art der menschlichen Wohnungen eingerichtet; der Himmel enthält ja auch Alles, was für den Menschen zur Seligkeit dienen kann. Die Hütten der Menschen haben aber natürlich Licht und Leuchter für die Augen, Tisch und Brod für den Mund nöthig, und man sucht für den Geruch die Luft mit angenehmen Duftmitteln zu erfüllen; daraus aber nun, daß die Häuser für die Menschen und seine Bedürfnisse geschaffen sind, nach Friedrich den Schluß ziehen, sie stellten den Menschen selbst vor, das gehört in das Reich phantasiereicher Allegorien.

Man hat ferner dem Leuchter eine typische Beziehung beigemessen und dabei in Anschlag genommen, daß Jesus sei „das Licht der Welt", „das wahre Licht", „das Licht des Lebens", das jeden Menschen erleuchten soll. Dieses ist in demselben Sinne nun gesprochen, inwiefern auch die Christengemeinden in Kleinasien von Johannes apoc. 1, 20 mit sieben Leuchtern und ihre Vorsteher unter dem Namen Engel mit sieben Lichtern ver-

glichen werden, wo Christus auch derjenige heißt, der diese sieben Engel in seiner Hand hat. Wohl ist in Christo die ganze Fülle der Gottheit, und er heißt sich daher den Tempel Gottes; aber daraus folgt nicht, daß er selber auch der hl. Geist und Vater sei, wenn sie in ihm wohnen, und es war daher oben schon davon die Rede, daß der Messias nach Js. XI Träger des göttlichen Geistes sei, daß aber dieser für sich selbst bestehe. Auch hat das Licht der Herrlichkeit Gottes auf dem äußeren Altar unmittelbare Beziehung zum Sohne Gottes, da Gott in ihm sichtbar auf Erden erschien und bei den Menschenkindern wandelte. Diese Beziehung des Leuchters auf Christus fordert also eine Unterscheidung, inwiefern Christus Träger des göttlichen Lichtes des Geistes ist, ohne dieser selbst zu sein.

Nähere Würdigung verdient nun die Auffassung von Hengstenberg, Kurtz, Keil und Anderen, welche das Heilige als die ideale Stätte des Volkes ansehen, dem Heiligen also den Charakter der himmlischen Wohnung Gottes nehmen und diesen deßhalb auch blos dem Allerheiligsten zugestehen. Der Leuchter zeigt, wie im 2. Thl. schon berührt ward, nach Hengstenberg's Vorgang und unter dem Beifall der Uebrigen das Volk als „ein Volk des Lichtes, der Tisch als ein Volk der guten Werke, der Rauchaltar als ein Volk des Gebetes." Kurtz giebt sich dann in seinen Beiträgen zum mos. Kulte alle erdenkliche Mühe, diese Auffassung gegen Bähr's Angriffe (im Werke salom. Temp.) zu schützen. Keil hingegen fängt in seinem Handbuch der bibl. Archäologie an, S. 169 u. flgd. unter dem Vorgeben, „weiter gehen zu müssen", diese Auslegung der drei Geräthe im Heiligen wankend zu machen und der Wahrheit sich einigermassen zu näheren. Gehen wir daher ins Einzelne ein, um die Grundlagen dieses Irrthums zu prüfen und zu widerlegen. Während Bähr das Licht, Brod und Rauchwerk im Heiligen als Ausgang des göttlichen Lichtes, Lebens und Odems anerkennt und sich dabei darauf beruft, daß die Hütte auch im Heiligen Gottes Wohnung sei und daher Göttliches offenbare und mittheile, so behauptet Hengstenberg und Kurtz, „es seien das bundesmäßige Leistungen des Volkes an Jehova oder Bundesbewährungen von Seiten des Volkes" und zwar deßhalb, „weil täglich oder wöchentlich neues Brod, Licht und Rauchwerk ins Heilige hinein gebracht und aufge-

legt wurde, so daß diese sich also beständig dort befinden. Bähr aber legt darauf Gewicht, daß „Brod, Licht und Rauchwerk etwas seien, was Jehovah eigen sei, ihm gehöre, von ihm komme, oder sich auf ihn beziehe". Kurtz hingegen erklärt, „es müsse nicht Alles, was in jemands Wohnung stehe, was sein eigen sei, was ihm gehöre und sich auf ihn beziehe, auch von ihm kommen", man könne ja auch die Geschenke von jemand im Hause haben. — „Es sei eine zweideutige Ausdrucksweise", daß Bähr „das Licht — Jehovah's Licht, das Brod — Jehovah's Brod, den Wohlgeruch — Jehovah's Wohlgeruch nenne". „Die Folgerung Bähr's sei nur dann unbedingt richtig, wenn unter dem Brod, Licht und Wohlgeruch Jehovah's — Licht, Brod und Wohlgeruch für Jehovah verstanden werde; denn nur das könne mit Sicherheit daraus erschlossen werden, daß sich diese Dinge in Jehovah's Wohnung befinden. Wolle man aber Brod, Licht und Wohlgeruch Jehovah's so verstehen, daß es von Jehovah käme, so sei die Folgerung geradezu falsch oder doch wenigstens höchst zweifelhaft." So Kurtz. Oberflächlich angesehen sollte man diesem ersten Beweise von Kurtz fast ungetheilten Beifall zu zollen versucht werden. Denn in der That kommen diese Gaben vom Volke, werden wenigstens durch seine Stellvertreter vor Gott dargebracht; auch fand an den Geräthen im Allerheiligsten ein solcher Wechsel nicht statt; die tägliche Erneuerung des Rauchopfers am Morgen und Abend, die tägliche Besorgung der Lampen und die wöchentliche Auflage neuer Schaubrode geben dem Gedanken Raum, diese Gaben seien nach Analogie der Opfer blos als Zeichen der Huldigung an Gott anzusehen; und weil dieselben nicht auf den äußeren Altar kamen, sondern in Gottes Wohnung, so wird man weiter versucht, in diesem Theile des Heiligthums sich den idealen Aufenthaltsort des Volkes zu denken und den Schluß zu machen, nach diesem dreifachen Symbole habe man das Volk Gottes als ein Volk des Lichtes, als ein Volk des Lebens wohl guter Werke sowie als ein Volk des Gebetes sich zu denken. Allein Hengstenberg hat dennoch sich und alle seine Schüler auf einen Irrweg geführt; Bähr hat jedenfalls das Richtige getroffen, wenn er auch die Sache nicht nach allen Seiten hin so begründete, daß sich seine gelehrten Gegner zufrieden geben mußten, und die Gründe dafür sind, was den ersten Beweis des Hrn. Kurtz betrifft, einfach diese: „Man giebt

allgemein zu, daß die Opfergaben auf dem äußeren Altar allesammt Opfer vom Volke und Opfer für Jehova oder Gaben gewesen sind, mit welchen das Volk seinen Herrn und Gott bundesgemäß ehrte und Hilfe und Gnade von seinem allmächtigen und barmherzigen Bundesgenossen erflehte. Man giebt ferner zu, daß alle Theilnehmer an den Opfermählern sich dadurch in Verbindung mit Gott setzten, oder daß dieses geheiligte Gaben gewesen, die das Volk theilweise von Gott zurückerhielt, um sich auf das Engste mit ihm zu vereinigen. Kurtz selber erklärt in seinen mosaischen Opfern, S. 131 „durch die Dankopfer habe sich der Israelit würdig gemacht, am Tische Jehovah's zu sitzen, Freund und Hausgenosse Gottes zu sein", und fährt dann (S. 148) nach Auseinandersetzung des Hebens und Webens also fort: „Beide Ceremonien des Hebens und Webens wurden höchst selten nur mit der ganzen Gabe, meist aber mit einem Theile, mit dem ersten und besten derselben vorgenommen, so bei den Erstlingsgarben als Repräsentanten der ganzen Aerndte, bei den Fettstücken als der Blüthe des gesammten Fleisches, bei der ersten Handfülle vom Speisopfer als Anbruch des Ganzen, beim Brust- und Schulterstück als den besten Theilen des eßbaren Fleisches. Das Ganze gehörte Jehova, ihm muß es gegeben werden, dieser Pflicht wird durch die Weihe des Ersten und Besten Genüge gethan, durch diese Weihe erhält der Israelit das Recht, das Uebrige selbst zu anderweitigem Zweck zu gebrauchen; im Ersten ist das Ganze geweiht und geheiligt; er erhält das Uebrige gleichsam als Geschenk von Jehova zurück. Mit dieser Weihe wurde das Ganze Gott dargebracht". Schon daraus folgt nun, nach den eigenen Worten von Kurtz, daß man die Gaben vom Volk für Gott auch nothwendig als Gaben von Gott an das Volk anschauen müsse. Nicht blos kommt alles von ihm, und er ist nicht blos der erste Geber, sondern es gefällt seiner Güte, auch die ihm dargebrachten Gaben als Gaben von ihm an uns anzusehen und uns zukommen zu lassen. Kurtz schreibt auch noch ausdrücklich, Gott habe bei den Opfermahlzeiten seine Freunde an seinem Tische gespeiset (S. 152) und hält dieses Essen für ein religiöses und heiliges; auch ist ihm nicht unbekannt, daß der Altar ein Tisch Gottes heiße und daß man selbst als Christ vom Altare esse, woraus hervorgeht, daß die dargebrachten Opfer als solche nicht mehr dem Opfernden

angehören, sondern Gott, daß sie sohin auch als Gaben von Gott an sein Volk aufgefaßt werden müssen. Kurtz stimmt deßhalb S. 103. l. c. ausdrücklich mit Bähr überein, wenn dieser schreibt (Symb. II. 373 und 1. S. 433): „Da das, was zur Mahlzeit verwendet wird, eigentlich Jehovah gehört — denn durch die Darbringung ist es ihm völlig hingegeben, — so essen Alle, die an der Mahlzeit Theil nehmen, eigentlich bei Gott, an Seinem Tische; Er giebt die Mahlzeit, und diese ist darum ein Unterpfand des Freundschafts- und Friedensverhältnisses mit Ihm"; „Gott speist und tränkt seinen Hausgenossen mit Seinem Eigenthum". Diese Auffassung muß aber nun auf die Opfer im Heiligen übertragen werden und zwar aus folgenden weiteren Gesichtspunkten.

Die Gaben von Licht und Brod sowie das Opfer des Weihrauchs fanden in der Wohnung Gottes statt, die durch ihre Verhüllung das himmlische Leben im Jenseits ausdrückte. Diese Bedeutung des Zeltes wird bekanntlich erwiesen durch die himmelblaue Farbe, welche die ganze Hütte und beim Tragen der Geräthe jeden Theil des Zeltes einschloß. Sie erweist sich auch noch durch das Zeugniß oder die Sprache der Apostel sowie nach den früher schon gegebenen Darlegungen auch durch das Zeugniß der Propheten, und ihr himmlisches Urbild ist auch ein Schattenriß der jenseitigen Güter Gottes. Nicht minder haben wir auch oben gezeigt, daß das Heilige nur mit Unrecht als Wohnung des Volkes vom Allerheiligsten geschieden werden könne, da beide zusammenhingen im Gerüstbau, und daß der Vorhang dazwischen nur einen Unterschied, aber keine völlige Isolirung begründet, daß auch Engel d. i. Cherubimgebilde sich im Heiligen am Getäfel des Tempels befanden, und weil das Volk diese Stätte nicht betrat. Sohin erscheint auch der Schluß begründet, wenn man die Opfer, die im Heiligen dargebracht wurden, nach Analogie mit den Gaben, die Gott im Vorhof erhielt und dennoch seinem Volke und Priestern großentheils zu dessen Heiligung und zum Zeichen der Gemeinschaft zurückgab, beurtheilt, oder wenn man die Opfergaben im Heiligen als solche Geschenke ansieht, deren Bedeutung und Vorbild uns Gott im jenseitigen Leben zukommen lassen will, so daß sie also einstweilen hienieden andeuteten, was uns Gott dort beschieden, und wie die Wohnung Gottes würdig und hoffnungsreich für seine Diener aus-

gestaltet sei. Diese Bedeutung wird einmal dadurch noch besser begründet, daß die Opfergaben im Heiligen nicht von den einzelnen Israeliten dargebracht wurden, sowie dadurch, daß die wöchentliche und tägliche Opferung an diesem Orte mit der himmlischen Bedeutung durchaus übereinstimmt. Der Sabbath bedeutet nämlich die ewige Ruhe im Herrn, die uns zum Genusse geistiger Lebensgüter erhebt. Das tägliche Rauchopfer, das mit dem ewigen Brandopfer am äußeren Altare zusammentraf, erinnerte, daß oben im Himmel von den Engeln Gleiches geschehe, was Israel auf Erden in der Zeitlichkeit übe, und daß einst die Auserwählten von einer Zeit zur anderen, d. i. in Ewigkeit bei Gott sich im Lobe Gottes erfreuten und selig seien, sowie daß der Himmel uns ins Reich des Lichtes versetze und Gott allzeit, früh und abends bereit sei, von seinem Throne aus uns zu beschirmen und zu trösten, sowie daß sein Auge Alles sehe, was bei Tag und Nacht geschieht, und wir daher von der Morgenwache bis zur Abendstunde und stets auf ihn und seinen Beistand hoffen sollen. Theilweise gesteht Kurtz es selbst zu, daß sich diese Gaben im Heiligen zuletzt als Vorbilder himmlischer Güter für das Volk darstellen, denn er schreibt in seinen Beiträgen (S. 63): „Dem Volke ist der Zutritt zum Heiligen nicht auf ewig, nicht absolut verschlossen. Dieß folgt daraus, daß daselbst die symbolischen Repräsentanten des idealen Volkes stehen, die Vorbilder des Zustandes, zu dem es berufen war, zu dem es heranreifen soll und wird. Wird das Volk in der Erziehungsschule der Theokratie dazu herangereift sein, so wird es auch selbst das Heilige betreten dürfen". So viel Irrthümer auch dieser Gedanke enthält, so wird darum Niemand läugnen können, daß die Symbole des Heiligen gewisse Belohnungen und Güter enthüllen, deren das heilige Volk einst im Himmel und hier abbildlich schon auf Erden theilhaftig wird.

Kurtz greift ferner den Umstand an, daß Bähr seine Behauptung, die er zuerst auf den Begriff der Hütte als einer Offenbarungsstätte begründete, auch dadurch erhärten wolle, daß das Zelt eine Bundesstätte sei. Er schreibe nämlich: „Durch den Bund, der in der Wohnung dargestellt und verbürgt ist, trete Jehovah in Gemeinschaft mit Israel; das Wesen aller Gemeinschaft aber sei Mittheilung". Kurtz will nun seinen Gegner also abfertigen, eben im Begriffe des Bundes

liege Gegenseitigkeit, Jehovah trete durch seinen Bund nicht allein in Verbindung mit Israel, sondern dasselbe gelte auch von Israel — und ebendeßwegen bringe Israel durch die Priester, seine Mittler, täglich oder wöchentlich Licht, Brod und Weihrauch dar, „daß durch diese Darbringung das Volk seinerseits das Bundesverhältniß, die Gemeinschaft, die Mittheilung bethätige, daß also Licht, Brod und Wohlgeruch nicht von Jehovah für das Volk, sondern für Jehovah vom Volke sind. Zum Letzteren, daß es blos Gaben vom Volke für Jehovah seien, passe es einzig und allein, daß die Darbringungen in das Heilige, in die Wohnung Gottes gebracht wurden —; hätte das Erstere ihre Bedeutung sein sollen, (daß sie Gaben von Jehovah für das Volk sein sollten), so hätten sie in der Wohnung des Volkes, im Vorhof aufgestellt sein müssen, sie hätten nicht aus dem Vorhof in das Heilige, sondern aus dem Heiligen in den Vorhof gebracht werden müssen". Nichts ist aber leichter, als einzusehen, wie viel schärfer auch hierin Bähr geurtheilt habe, als sein Gegner. Alles kommt bei Lösung dieser Einwürfe darauf an, daß man den Ort beachte, wie es auch beide streitende Partheien thun. Kurtz aber läßt diesen Gesichtspunkt fallen, weil er sagt, es sei einmal platterdings unleugbare Wahrheit, daß, wie Bähr selbst zugestehe, alle Opfer als Gaben vom Volke an Jehovah und nicht umgekehrt angesehen werden könnten. Warum sollte es sich beim Licht, Brod und Wohlgeruch nicht ebenso verhalten, wie bei anderen Opfern? Bähr mache zwar geltend, daß das Heilige, wo das Licht brannte, wo der Wohlgeruch duftete und der Tisch gedeckt war, nicht die Wohnung des Volkes, sondern Gottes sei, daß somit diese Gegenstände nicht etwas Menschliches, sondern etwas Göttliches bedeuten müßten. Aber Kurtz meint, das Blut, das auf die Kapporeth gebracht wurde, bezeichne doch auch etwas von Menschen Kommendes, freilich von Gott Sanktionirtes, als gültig Anerkanntes" (Lev. 17, 11). Mancher hält nun vielleicht dafür, daß, wie Kurtz es auch fühlt, die Berufung auf das Einbringen des Blutes in das Allerheiligste durchaus keine vollkommene Parität mit den Gaben im Heiligen besitze; es war dasselbe ein sakramentales Werkzeug, um eine Fürbitte vor Gott einzulegen. Allein gerade die Einbringung des Blutes bezeugt, daß die Opfergaben hauptsächlich nur dazu dienten, um von Gott Gnade und Huld zu empfangen. Niemals nämlich wurde

das Blut in das Zelt getragen, um vom Volke aus für Jehovah zu dienen, sondern Gottes ausdrückliches Wort sagt: Ich habe euch das Blut gegeben, zu sühnen eure Seelen. Sohin diente das Blut, um von Jehovah's heiligem Namen Gnade und Hilfe aus seiner Wohnung zu erhalten. Es kann doch Kurtz selbst nicht läugnen, daß auch die Opfer am Vorhofaltar dazu dienten, um die Hilfe des himmlischen Bundesgenossen zu erhalten; denn Israel bat ja in allen Nöthen des Leibes und der Seele mit solchen Opfern zu Gott. Wenn nun schon die Opfer am äußeren Altare auch dazu dienten, daß sie von Gott dem Volke Beistand und Gnade brachten, warum sollten nun die Opfer im Heiligen von da heraus in den Vorhof kommen, wenn sie Mittheilungen von Gott an Israel bedeuteten? Nein, abgesehen, daß Licht und Wohlgeruch gar nicht herauskommen konnten, so können die Brote, die im Heiligen vom Volke durch die Priester dargebracht wurden, unmöglich etwas anderes bedeuten, als daß Gott uns hiemit die Güter seiner jenseitigen Wohnung in Aussicht stellte, weil sie eben in dieser himmlischen Wohnung dargebracht wurden und sohin nach der Analogie der Opfer im Vorhofe die Gnade des Herrn an einem anderen Orte erflehten und Gottes Trost und Leben sowie die Süßigkeit seiner Wohnungen hoffen ließen. Diese Opfersymbole in Gottes-Wohnung entsprechen also ganz folgerichtig dem Zwecke der Wohnung Gottes. Der Ewige nahm in dem Zelte eine Wohnung mitten in Israel, damit er ihr Gott sei; und sohin stellt seine Wohnung dar, was er dem Volke als Bundesgenosse sei und gebe; der Altar war der Vermittler der Gaben für Jehovah vom Volke und für das Volk von Gott. Der Vorhof war zwar außerhalb, aber vor der Wohnung, damit Israel daselbst sich als Volk Gottes erweise und von ihm erflehe, was es hienieden bedürfe; seine Opfer und Gebete hatten darum an dem äußeren Altare ihre ordentliche heil. Stätte; doch sollte ihm auch stets gegenwärtig sein, wie es dereinst noch im Himmel belohnt und wie seine Verehrung im Himmel von der Engelwelt mitgefeiert und sein Kult bei Gott selbst wohlgefällig angenommen werde; daher kommen auch Gaben von ihm in die Hütte des Herrn und mittelbar vom Heiligen ins Allerheiligste, so wie es das Blutsprengen und das Rauchopfer zeiget, das beide Theile der Hütte berührte. Ein Beweisgrund scheint dem Herrn Kurtz

besonders darin zu liegen, daß der Leuchter, der Tisch und der Altar das Volk selbst darstellte. Hiedurch geräth er natürlich in den vollsten Widerspruch mit Bähr. Dieser meint, Leuchter, Tisch und Altar seien blos um des Lichtes, Brodes und Rauchwerks willen da; jene hätten nur dienenden, untergeordneten, unselbstständigen Charakter, seien also an sich nichts bedeutend. Die Zierrathen und Beschaffenheiten dieser Geräthe seien dabei rücksichtlich des symbolischen Zweckes, dem sie dienten, geltend zu machen. Und weil wir einstweilen hier nur vom Leuchter reden, so haben wir zu erwähnen, daß Bähr Leuchter und Licht zusammennimmt und deßhalb erklärt: „Gott erscheine dadurch als lichtspendend und lichtverbreitend. Das Licht, das seine Wohnung erfüllt, geht von ihm aus". Kurtz antwortet hierauf, „nach den ausdrücklichen Angaben bei Zacharias 4 und Apokal. 1, 20 sei der Leuchter als ein Bild des mit geistlicher Erkenntniß angethanen Volkes zu erkennen. Jehovah's Bundespflicht war es, sich dem Volke zu offenbaren; des Volkes entsprechende Bundespflicht aber war es, ein Volk des Lichtes, ein Volk voll heiliger geistlicher Erkenntniß zu sein. Als ein solches stellt es sich unter dem Symbol des Leuchters seinem Gott in dessen Wohnung dar". Bähr kannte indessen ebenfalls beide Schriftstellen, welche Kurtz für seine Auffassung zu Hilfe ruft. Um daher den Auslegungen, welche Hengstenberg davon machte, entgegenzutreten, schreibt er im salom. Tempel (S. 109): „Der Leuchter könne allerdings Bild der Gemeinde sein, wie beide Stellen der Schrift zeigen. Allein an diesen Stellen sei offenbar nicht das Volk des alten Bundes, sondern die Gemeinde des Herrn im neuen Bunde gemeint, wie denn auch das, was Hengstenberg durch den Leuchter abgebildet glaube, nämlich die geisterfüllte Gemeinde, welche Licht in die Finsterniß ausstrahle, gar nicht vom alttestamentlichen Volke, sondern nur von der neutestamentlichen Gemeinde gelten könne". Darauf erwidert nun Kurtz seinerseits dieses: „Daß der Leuchter Zachar. 4 nur als ein Bild der neutestamentlichen Gemeinde — mit absoluter Ausschließung der alttestamentlichen Gemeinde — erkannt werden müsse, das zu beweisen, müsse dem Symboliker Bähr sehr schwer fallen. Die beiden Oelkinder in Vers 14, die beim Propheten zu beiden Seiten des Leuchters ständen und den Josua und Zorobabel oder das Königthum und Priesterthum repräsentirten,

verwiesen nothwendiger Weise auf alttestamentlichen Boden. — Ohnedieß sei eine Gegenüberstellung der alt- und neutestamentlichen Gemeinde, wie Bähr sie hier geltend mache, völlig unberechtigt und verfehlt." Und jedermann muß hierin wohl dem Herrn Kurtz Recht geben, wenn er zu diesen treffenden Gründen noch beifügt, „auch das Volk des a. B. war ein Volk des Lichtes, das durch seine Erkenntniß des einzigen, persönlichen und heil. Gottes wie ein Licht leuchtete mitten in der Finsterniß des umgebenden Heidenthums". Glücklicher aber geht das Beweisverfahren Herrn Bähr von Statten, wenn er noch bemerkt, das Heilige sei nicht Wohnung des Volkes, sondern Wohnung Gottes, sohin könne auch der Leuchter nicht das Volk darstellen. Nicht minder ist es beachtenswerth, daß er der Hengstenberg'schen und Kurtz'schen Deutung entgegnet, nach dieser ihrer Auffassung vom Leuchter sei das Geräthe selber Hauptsache, und das, wozu sie dienten, nur Nebensache, das Licht sei ihrer Ansicht zufolge des Leuchters d. i. des Volkes wegen da, während es (durch die Natur der Sache) klar sei, daß der Leuchter durch das Licht, der Tisch durch das Brod hervorgerufen und bedingt sei, nimmermehr aber könne das Volk aus dem geistlichen Lichte hervorgegangen oder dadurch bedingt sein". Auf Anderes, was Bähr erwähnt, wollen wir nun kein Gewicht legen, nach der Hengstenberg'schen Auffassung seien nämlich die drei Geräthe nicht zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen verbunden, sie ließen sich nur in erbaulicher Weise mit einander in Verbindung bringen und es hätte dann noch leicht ein Geräthe z. B. für den Glauben hinzu kommen oder eines von den drei wegbleiben können". Kurtz erwidert ganz gut, daß jedes der drei Geräthe den Glauben durch sich selbst voraussetze, und meint sogar, was ihm natürlich Wenige glauben werden, daß das Gold an jedem dieser Geräthe darauf hinweise. Treffend ist dagegen die Bemerkung von Bähr, daß, wenn das Volk durch den Leuchter hätte dargestellt werden sollen, derselbe im Tempel nicht in zehnfacher Gestalt hätte auftreten können. Kurtz weiß hierauf nichts zu antworten, als daß Bähr hätte abwarten sollen, bis Hengstenberg und seine Schüler diese Verzehnfachung gedeutet hätten, es sei absurd, daß ihnen Bähr zumuthe, die Freunde dieser Deutung hätten darin eine Verzehnfachung des Volkes finden wollen und können, die Amplifikation der Symbolik sei eben für den umfassenderen Tempel

passender gewesen. Allein mit solcher Widerlegung wird Bähr's Widerspruch natürlich nicht aus dem Felde geschlagen; jeder wird bei sich denken, daß, wenn der Leuchter das Volk darstellte, es gewiß der Symbolik für Israel entsprechender gewesen wäre, wenn der Leuchter in zwölffacher Vermehrung zur Ausschmückung des Tempels verwendet worden wäre. Uebrigens fängt auch die Auslegung, wie sie Hengstenberg für die Geräthe im Heiligen gab, bei seinen Schülern schon zu wanken an.

Keil sucht nämlich zwar in seinem Handbuch der bibl. Archäologie dieser Auffassung das Wort zu reden, er schreibt z. B.: „Durch die Zurichtung und Versorgung dieser Geräthe mit dem, wozu sie bestimmt waren, erscheint Israel vor dem Herrn als ein Volk des Gebetes, der Erleuchtung und des Fleißes oder der Heiligung in guten Werken. Sofern aber dabei das Volk Israel nicht selbst, sondern nur durch seine Priester, als seine geheiligten Mittler dem Herrn also dienen konnte, so stellte dieser Dienst ihm beständig das Ziel seiner Erwählung vor Augen und rief ihm zu: Haltet an im Gebete, lasset euer Licht leuchten und seid fleißig in guten Werken, dann werdet ihr als priesterlich Volk im Hause Gottes wohnen und aus seiner Gemeinschaft Heil und Leben empfangen." Allein ob sich nun Keil mit diesen Worten auch noch auf Seite der Anhänger von Hengstenberg befindet, so glaubt er dennoch weiter d. i. von denselben abgehen zu müssen, da er schreibt: „Wenn aber diese 3 Geräthe zunächst um des Zweckes willen, dem sie dienten, im Heiligen der Wohnung Gottes aufgestellt sind, so dürfen wir doch ihre Bedeutung nicht in diesem Zwecke ganz aufgehen lassen, sondern — hiezu nöthigt uns schon die sorgfältige Bestimmung und Beschreibung ihrer Formen und Beschaffenheit — wir müssen ihnen auch eine tiefere Bedeutung vindiciren, obgleich wir nicht mehr annehmen können, daß sie (wie Kurtz annimmt) das Volk als Träger und Darbringer derjenigen Bundesleistungen und Bundesbewährungen bezeichnen, welche durch Brod, Weihrauch und Licht symbolisirt sind. Denn Träger und Darbringer dieser Bundesleistungen sind die Priester, in deren Person das Volk im Heiligthum erscheint und durch Erfüllung seiner Bundespflichten sich als Bundesvolk bewährt. Altar, Tisch und Leuchter sind nur die sinnlichen Substrate, vermittelst welcher das Volk durch seine geheiligten Repräsen-

tanten sich vor dem Herrn als ein Volk des Gebets, der Erkenntniß und der guten Werke darstellt. Diese Substrate können daher nicht füglich zugleich das Volk selbst bezeichnen oder abbilden". Keil geht also rücksichtlich der Geräthe als solcher in billiger Abschätzung der Gegengründe von Hengstenberg's Auslegung ab, und beim Tisch und dem Rauchaltar wollen wir seiner Abweichung noch weiter gedenken. Was aber den Leuchter betrifft, so gehört es zu unserem Zwecke, mit seinen Worten die Auslegung seiner gelehrten Freunde abzuurtheilen, und so wollen wir ihn noch weiter hören, wenn er schreibt: „Selbst der Leuchter läßt sich, trotzdem daß er die Lampen mit ihrem Lichte trägt, nicht als Bild des Volkes fassen. Zu einer solchen Auffassung nöthigt auch die Stelle Apoc. 1, 20 nicht; denn wenn hier von den sieben goldenen Leuchtern gesagt ist: „Die Leuchter sind die sieben Gemeinden, so kommen endlich hiebei die Leuchter nicht als solche in Betracht, sondern vielmehr die auf ihnen befindlichen Lampen (Leuchten), welche die sieben Gemeinden abbilden; sodann aber bezeichnen hier die Gemeinden auch nicht sowohl die Personen und Menschen, welche die Gemeinden ausmachen, sondern vielmehr die Gemeinwesen, als die von Gott geordneten und mit seinem Geiste belebten Formen, in deren Siebenzahl und siebenfachen Ausprägung die christliche Kirche als Christokratie oder Gottesreich des N. B. zur Erscheinung kommt und das christliche Leben der Gläubigen die Gestalt gewinnt, welche Apoc. 2 und 3 näher gezeichnet ist. — Ebenso können beim mosaischen Leuchter wohl die brennenden und leuchtenden Lampen als Gefäße des Lichtes für Symbole des Volkes, welches in der Kraft des Oels des hl. Geistes sein Licht leuchten läßt, gehalten werden; aber der Leuchter selbst kann nur den Bund Gottes mit dem Volke darstellen als eine Gnadenordnung, vermöge welcher Israel mit dem Lichte des göttlichen Geistes leuchten kann. Daher trägt der Leuchter in der Siebenzahl seiner Arme die Signatur des göttlichen Gnadenbundes, während in dem lauteren Golde, aus dem er gefertigt, die göttliche Herrlichkeit dieses Bundes sich abstrahlt." Aus diesen Worten folgt also, was Bähr auch zugesteht und unbeschadet der Wahrheit, daß der Leuchter ein göttliches Licht bedeutet, zugestehen kann, das Volk Gottes kann mit dem Leuchter nur verglichen werden; der Leuchter aber stellt das Volk nicht

dar, sondern ist des Lichtes wegen da, und der Leuchter ist nach Keil auch so beschaffen, daß er eine Gnadenordnung Gottes vorstellt, worin Gott seinen Bund mit dem Volke zur Erfüllung bringt; hiemit ist also auch zugestanden, daß das Licht des Leuchters ein von Gott ausgehendes sei, daß es den heil. Geist darstelle, und daß dieser nun natürlich dem Volke Gottes hier und dort zum Troste und Beistande sei, kann nicht geläugnet werden, man mag für oder gegen diese bisher erwähnte Auslegung eingenommen sein.

Einer anderen interessanten Deutung ist noch zu denken, daß nämlich der Leuchter recht passend zu dem Lichte, in welchem das göttliche Wort des Herrn dargestellt wäre, gerade so viel Blumenkelche an sich gehabt, als die hebrä. und samaritanische Sprache Buchstaben zählte. Von Meyer ist es, der in seinen Bibeldeutungen (S. 226) auf dieses jedenfalls sinnreiche Zusammentreffen aufmerksam macht. Selbst wenn man das Licht im Heiligen nicht auf die menschliche Erkenntniß oder Vernunft bezieht, also auch den Leuchter nicht mit dem Worte vergleichen kann, in welchem sich der Gedanke des Menschen wie in Kelche einhüllt, so bleibt diese Beobachtung wenigstens nicht gleichgültig, da sie auch zu der Beziehung des Lichtes und Leuchters auf die Gnade des hl. Geistes sich eignet; denn dieser ist es, „durch den die hl. Männer Gottes geredet haben", er ist der Vermittler der Offenbarung im Worte und im Sohne Gottes, auf dem er ruhte und in dem er blieb", durch ihn haben die Apostel und auch nachfolgende Heilige z. B. Franz Xaver die Sprachengabe und die Gnade erhalten, daß sie in Einem Sprachidiome redeten und doch von vielen mit verschiedenen Dialekten verstanden wurden. Der Urheber dieser Beobachtung selber verfehlet natürlich auch nicht, „hier ein Bild desjenigen Geistes zu sehen, der aller Sprachen und Wissenschaften Meister ist." Er meint, wie dieser Leuchter die Weisheit selber vorstelle und die große Harmonie ihrer Schöpfungen, so sei er auch gleichsam das Urbuch und Grundwörterbuch derselben." Friedrich geht in seiner Symbolik dann noch einen Schritt weiter und schreibt S. 161: „Denke man bei den 22 Verzierungen des Leuchters an die 22 Buchstaben des hebräischen Alphabets, die doch eigentlich sämmtlich nur stumme Mitlauter wären, wenn gleich etliche unter ihnen auch Vokalpotenz hätten, so läge es nahe, bei den sieben Lichtern des

Leuchters selber an sieben Selbstlauter zu denken, wenn man annehmen dürfe, daß die alten Hebräer ihrer etwa gerade so viele besonders markirt hätten. Philo führe auch (de mundi opif. p. 28) unter den erstaunlich vielen Dingen, an denen er das Gepräge der hl. Siebenzahl findet, nächst den sieben Haupttönen oder Akkorden der Musik auch die sieben Hauptvokale der Sprache an." Friedrich glaubte anfangs, daß Philo hiebei an die griechischen Vokale gedacht habe, doch besinnt er sich, wie Buxtorf in seiner Ausgabe des Buches Cosri, wo „der sieben Könige" in der hebrä. Sprache gedacht werden, erwähnt, daß auch die Hebräer sieben Vokale gezählt hätten, 1) Kamez, 2) Zere, 3) Chirek. 4) Cholem, 5) Schurek, 6) Patach und 7) Segol und hätten diesen das Kamez-Chatuph, das kurze chirek und kibbuz untergeordnet." Allein so sinnreich die Beobachtung von Meyer's und so vergleichenswerth hiezu die Bemerkung Friedrich's ist, so wird man doch wohl Bähr beistimmen, wenn er schreibt, „man könne dieser Anschauung so ohne weiters nicht beipflichten." Er meint, es sei nicht geeignet, in einem Heiligthum, das den Himmel darstelle, auch eine Darstellung des hebr. Alphabets zu finden. Schwerlich würde die Urkunde, wenn diese Gesammtzahl bedeutsam gewesen wäre, es unterlassen haben, sie ausdrücklich zu nennen, wie sie es doch, obwohl es sich noch viel eher von selbst versteht, hinsichtlich der Gesammtzahl der Leuchten oder Lampen thut." Bähr glaubt, daß an den Zierrathen vielmehr die Siebenzahl ebenfalls hervortrete, wie an den Lampen. Denn jedes Rohr der 6 Arme habe je drei Blumenkelche sammt Knäufen und Knospen gehabt und der Stock für alle Arme habe 4 gezählt. Er meint, dadurch habe der Leuchter, das Symbol des Wortes, gleiche Signatur der Heiligkeit an sich getragen, wie das Symbol des Geistes Gottes, dem die Heiligkeit als auszeichnende Eigenschaft zukäme. Man habe also in den Zierrathen des Leuchters daran zu denken, daß auch „die Reden Gottes rein seien gleich Silber geläutert, gereinigt siebenmal" Psal. 27, 7. Ueberhaupt aber kann man sich mit dem Gedanken nicht befreunden, daß der Beobachtung von Meyer's etwas mehr als ein zufälliger Werth zukomme. Ein anderes wäre es, wenn das ganze Sprachsystem der Menschheit nur so viel Laute zähle, als 22, was aber durchaus der Fall nicht ist. Die hebr. Sprache ist zwar geschichtlich geheiligt, allein der hl. Geist redet in allen

Zungen und Sprachen. Was sollen auch dann die Knäufe und Knospen? Sollen diese etwa die Worte oder Wortformen darstellen? Wo kommt nicht die Phantasie der Menschen hin, wenn sie sich an keine Regeln hält? Dieser jedenfalls sinnreiche Einfall des erbaulich redenden von Meyer hat daher so wenig Werth, als der andere, daß er den Leuchter als ein Abbild des hebräischen Buchstaben ש ansieht und dann darin, daß „dieser Buchstabe Ton und Namen des Feuers ist" (?), „ein Bild des dreieinigen Gottes" erblickt. Man muß solche Auslegungen in der That blos für gelehrte Curiosităten halten und es ist zu verwundern, wie christliche Ausleger auf diese Weise manchen Rabbinen es vollkommen nachmachen. Es ist auch nicht nöthig, zu fragen, wie Bähr thut, ob dieser Buchstabe zu Moses Zeiten schon so geformt gewesen, es ist lächerlich, zu erwähnen, daß die drei Zinken dieses Zahnbuchstaben nicht gleiche Größe hätten, wie jede Person im göttlichen Wesen. Da solche Curiosităten bei einer so heiligen Sache keine Würdigung verdienen, so ist es genug, einfach zu sagen, der Leuchter sah streng genommen gar nicht so aus, er hatte ja drei Nebenarme, neben dem Schaftrohr, und wo findet sich denn diese Figur an diesem Buchstaben der assyrisch-chaldäischen Quadratschrift? Und wenn Gott befiehlt, es solle Israel kein Bild von ihm machen, warum sollte Gott selbst alsbald schon bei der Einrichtung der Hütte ein solches in einem äußeren Gebilde entworfen haben? Wir gehen daher nach Würdigung dieser verschiedenen Auslegungen vom heil. Lichte und Leuchter in der Hütte zum Beweise über, daß Licht und Leuchter den Trost des heil. Geistes, den himmlischen Trost des ewigen Lebens und für hienieden den Beistand symbolisirten, den Gott vom Himmel her uns zuschickt. Denn wie sollten wir doch berechtigt sein, auch der Erscheinungen aus der Heidenwelt zu gedenken, welche manche Gelehrten bei Würdigung dieses Geräthes im hl. Zelte in Vergleich bringen? Wenn die Aegypter auch Feste begingen, wo sie Lampen anzündeten, wie Bähr erwähnt, wenn von Heeren auf ägyptischen Ruinen heilige Leuchter abgebildet gesehen hat, die er zum heil. Leuchter vergleicht (Ideen. II. 2. Beil. D. S. 831) und nach Bähr dennoch gar keine Aehnlichkeit mit ihm besitzen, wenn Alexander der Große dem Sonnengotte Apollo Helios einmal einen Leuchter mit Aepfeln daran verehrte, weil die Sonne alles reift und

zeitigt, so sind das Dinge, die einen inneren Zusammenhang mit unserer Aufgabe nicht haben und nichts zu deren Erhellung beitragen können.

Der erste Grund also, warum wir den heil. Leuchter der Hütte mit der Verheißung eines himmlischen Trostes in der Seligpreisung der Betrübten zu vereinigen genöthigt sind, liegt darin, daß in der heil. Schrift sowie in der Anschauung der ganzen Menschheit das Licht ein Bild der Freude und des Glückes ist, während Nacht und Finsterniß Unglück und Trauer bedeutet. Um dieses näher nachzuweisen, sehen wir z. B. in's Buch Job. Daselbst spricht Bildad, der Schuchite cap. 18, 5 und flgd. ganz so, wie wir für unsren Zweck nicht schöner wünschen könnten, er redet von der Wahrheit, daß es nach der sittlichen Weltordnung dem Bösen schlimm gehen müsse und sagt: „Des Frevlers Licht erlischt, es strahlt nicht seines Feuers Flamme. Das Licht verdunkelt sich in seinem Zelte und seine Lampe über ihm erlischt. Es werden eng die Schritte seiner Kraft, ihn stürzet nieder sein eigener Rath, ins Netz gerathen seine Füße" 2c. Hier finden wir die Sprache eines Zeltbewohners und wahrscheinlich sogar aus Moses Zeiten, und sehen, daß sich bei den Alten an die Lampe in den Zelten das Bild von Glück oder Unglück anschloß, und weil Sprichwörter unverwüstlichem Geisteskrystall gleichen, in welchen sich die Erfahrung und Weisheit der Alten für alle Geschlechter und Zeiten zu feststehenden Formeln verewigt, so stimmt auch zu diesem alten Bilde von der Lampe im Zelte das Buch der Sprichwörter, da es wiederholt den Gedanken von Glück oder Unglück an das Leuchten der Lampe anschließt und z. B. 13, 9. 24, 20 sagt: „Die Lampe der Bösen erlischt, sie haben in der Folge keine Hoffnung für ihr Unrecht". Näheres schreibt hierüber Welte, der jüngste kath. Ausleger zu Job S. 184: „Die Lampe galt im alten semitischen Oriente als eines der wichtigsten Hausgeräthe und wurde in den Wohnungen der Wohlhabenderen wahrscheinlich die ganze Nacht brennend unterhalten, wie noch jetzt zuweilen in Aegypten und Syrien (vergl. Jahn's biblische Archäologie I. 1. S. 234). Ein von einer großen Lampe erleuchtetes Zelt oder Wohnzimmer trug daher Zeichen des Glückes und Wohlstandes, und das Erlöschen der Lampe war sofort ein Bild plötzlich eintretenden Elends, wie noch jetzt das arabische

Sprüchwort: „Das Schicksal hat meine Lampe ausgelöscht" plötzliche Armuth nach großem Wohlstand bezeichnet; (cf. Schultens vortreffl. Commentar zu Job an dieser Stelle). Aus gleicher Ursache bezeichnet Bildad das Elend des Sünders mit den Worten (18, 18): „Man treibt ihn aus dem Licht ins Dunkel, und aus der Welt verstößt man ihn". Nicht minder beklagt auch Job das Verhängniß, das Gott über ihn kommen ließ, mit ähnlichen Worten, wenn er sagt (19, 8): „Ummauert hat er meinen Weg, ich kann nicht weiter, und Dunkel legt er mir auf meine Pfade". Deßgleichen spricht er zu Elihu (Job 33, 30), Gott erleuchte den Gerechten mit dem Licht des Lebens", was nach Welte das Leben zugleich mit dem Nebenbegriffe von Glück bezeichne. Andere Stellen dieser Art sind Job. 36, 20; 10, 21; insbesondere aber das Wort Job's cap. 30, 26, da er sagt: „Glück hab' ich gehofft und Unglück kam, auf Licht hab' ich geharrt, und Dunkel kam"; und wenn er 29, 3 die schönen Tage seines Lebens so bezeichnet, „daß damals Gottes Lampe (ner) über seinem Haupte glänzte und er bei seinem Lichte das Dunkel durchwandelte". Mancher möchte indessen hier einwenden, daß Glück und Trost doch zweierlei seien; jenes Wort verweise auf das Gelingen einer Sache und dieses auf Sicherheit und Ruhe hin, da Trost vom alten drausthi = sicher, ruhig abstamme; und allerdings können bei solchen bildlichen Umschreibungen für dieselben Lebensverhältnisse bald diese, bald jene Anschauungen vorherrschen. Sicher ist aber, daß nur eine glückverheißende Rede trösten kann, die Hoffnung auf einen guten Ausgang kann allein aufrichten. Den schönsten Beweis aber, wie der Begriff des Tröstens sich naturnothwendig an das Bild vom Lichte anschließe, und daß das Sonnenlicht, die große Himmelslampe, in dieser Beziehung den Trost versinnlicht, das zeigt die lat. Sprache, da das Wort solari, solatium, consolari schwerlich von einer anderen Wurzel abstammen kann, als von sol, die Sonne. Die Sprache bezeugt so, daß dieses Gestirn am Himmelszelt von jeher als Bild des Glückes angesehen wurde, da ohnehin die Wahrheit des Satzes: post nubila Phoebus, schon so viele Jahre zählt, als die gegenwärtige Weltordnung. Sobald man nicht außer Acht läßt, daß die ganze Menschheit und alle Sprachen von jeher die Nacht und Finsterniß, trübe Wolken und Stürme als Bild von Unglück und Elend, von Trauer

und Betrübniß ansahen, so kann man auch über diese symbolische Bedeutung des Lichtes nicht den geringsten Zweifel hegen. Da der Ausdruck Trost auf das psychologische Gebiet, auf einen Affekt verweiset, so können wir nicht umhin, darauf zu verweisen, wie auch alle unsre Schriftsteller, Poëten und Redner, unmöglich einen Unglücklichen und Betrübten wieder beruhigen und trösten lassen können, ohne daß sie ihm „einen Strahl der Hoffnung" wieder leuchten lassen, d. h. daß sie so auf irgend eine Weise eine glückliche Wendung des tragischen Schicksals in Aussicht stellen. Wie alles Glück und alle Hoffnung sich an das Bild des Lichtes anschließt, und wie dieß insbesondere für den Sprachgebrauch des Orients und der Hebräer sich herausstellt, sieht man aus den Redensarten, wo Israel das Leben und den Familienbestand d. i. die Nachkommenschaft seiner Könige und den Messias, seine höchste Hoffnung als Licht begrüßt. So riefen einst (II Kön. 21, 17) mehrere Freunde des Königs Davids: „Ziehe fürder nicht mehr in den Krieg mit uns, damit du, die Leuchte (ner) Israels, nicht auslöschest". Der Prophet Achias sagte deßgleichen zum nachherigen König von Samaria: „Ich will dir zehn Stämme geben und dem Sohne Salomons will ich Einen Stamm geben, auf daß die Leuchte bei David meinem Knechte bleibe alle Tage in Jerusalem". 3 Kön. 11, 36. Auch heißt es von Abiam (3 Kön. 15, 4): „Um David willen gab ihm der Herr, sein Gott, eine Leuchte zu Jerusalem und stellte auf seinen Sohn nach ihm". Aehnlich heißt es 4 Kön. 8, 19; 2 Chron. 21, 7, wozu Psl. 131, 17 zu vergleichen ist. Wenn die Propheten vom Messias sprechen, so sagen sie, „er sei es, den Gott gegeben habe zum Lichte der Heiden" Isai. 49, 6, und „ein Volk, das im Finstern saß, habe ein großes Licht gesehen" 9, 2. Zacharias umschreibt daher die Zeit, wo Gott in Jesus Christus sein Volk heimsuchte und dessen Erlösung vollbrachte, mit den Worten, der Herr „habe den Lichtstrahl (cornu, Lichtstrahl, dann Horn) des Heiles uns aufgerichtet im Hause Davids seines Knechtes"; Luc. 1, 69. Und wenn es vom ehrwürdigen Simeon heißt, daß er auf „den Trost Israel's" wartete, 2, 25 und wenn er dann das Kind Jesum auf seinen Armen als das Licht zur Erleuchtung der Heiden und den Lichtglanz (Ruhm) seines Volkes Israel begrüßte, so sehen wir hinwiederum, wie sich an das Symbol des Lichtes

die Vorstellung von allem Glück und Segen anreiht und wie hingegen die Zeit des Glückes auch die Zeit des Trostes heißt. Es ist ohnehin auch nicht erst eine neue Erfindung, daß Maler und Bildhauer das Leben durch eine aufrecht stehende, den Tod durch eine gebrochene oder umgestürzte Flamme versinnlichen; und warum man den Brautleuten einst mit brennenden Fackeln entgegen ging und warum die Hochzeitfackel bei den alten Römern zu der Feier aller Hymenäen gehörte, wird Niemand unklar erscheinen. Licht und Glück ist sinnbildlich Eins unter sich, da es im Worte Trost aus dem Dunkel hervorgeht. Daß aber insbesondere das Heil von Gott, der Segen des Herrn, die Mittheilung seiner Gnade sich mit dem Lichte und dem Blicke des göttlichen Angesichts als seinem gewöhnlichen Symbole verbinde, folgt theils schon aus Obigem, weil „der Trost Israels" doch sicherlich nicht in blos natürlichen und irdischen Gütern bestand, theils sehen wir dieß aus noch anderen Worten der Schrift. So liest man im sogenannten Kirchenbuch (ecclesiast. 22, 10) die Bitte: „Zeig uns, o Herr, das Licht deiner Erbarmungen". So heißt „das Licht des Angesichts" von Gott (Job. 29, 24) und in den Sprichwörtern 16, 15 von Königen soviel als „ein gnädiges Angesicht". Beim Psalmisten spricht und fragt deßgleichen die Volksmenge: „Wer wird uns Gutes oder bessere Zeiten sehen lassen, und da antwortet David: „Das Licht (אוֹר) deines Angesichts, o Herr, ist über uns gezeichnet, du hast Freude in unser Herz gelegt". Und wir haben insbesondere schon auf die tägliche Segenssprache im Zelt und Tempel aufmerksam gemacht, wo es heißt: Der Herr lasse sein Antlitz über euch leuchten (יָאֵר פָּנָיו) und sei euch gnädig. Num. 6, 25. So spricht David: „Gott erbarme sich unser und segne uns und lasse sein Antlitz über uns leuchten." 67, 1. Wenden wir dieß auf das hl. Zelt an, so stellt sich der heilige Leuchter unverkennbar als die göttliche Segensstätte heraus; dieß folgt nicht nur aus der Natur des Lichts und seiner symbolischen Bedeutung, als vielmehr daraus, daß, wenn die Priester einst früh im Heiligthum geräuchert, die Lampen neu aufgestellt, sie mit Oel versehen, und das Morgenopfer vollbracht hatten, sie dann hervortraten, um das Volk zu segnen oder das göttliche Licht aus der Wohnung des Herrn gleichsam in ihren Segensworten aller Welt erscheinen zu lassen.

Zum Glanz des Lichtes, dem bei ähnlicher Farbe das Gold an der Kapporeth gleicht, haben wir nun hier auch das Oel zu vergleichen. Auch dieser Lichtstoff, dieses Fett der Erde bedeutet Freude und Heil, Segen und Gnade von Gott; denn so spricht Gott bei Isaias: „Ich will dir geben einen Kranz für Aschenbestreuung (auf das Haupt) und Freuden-Oel (שֶׁמֶן שָׂשׂוֹן) statt Trauer und ein Feierkleid statt der Betrübniß des Geistes". Vom Messias aber als dem Bräutigam der Kirche singt der Korachide: „Du liebest das Gute und hassest das Unrecht; darum hat dich, o Gott, dein Gott gesalbt mit dem Oel der Freude vor deinen Genossen"; vrgl. Psl. 103, 15. Nicht blos Freude bedeutet das Oel, da es an festlichen Tagen das Haupt mit Wohlgerüchen *) erfrischte, Luk. 7, 46, sondern es weiset auch hin auf Gottes Gaben, auf Tüchtigkeit und Kraft von Oben. Daher kam es, daß Gott Alles, was er reinigen wollte, blos vorher mit Sprengwasser besprengte, siehe Num. 8, 5—22, wie dieß bei den Leviten geschah; was er aber heiligen wollte, wie es z. B. bei den Priestern geschah, das wurde mit Oel besprengt oder übergossen. Ob dieselben vorher durch Waschung gereinigt worden, wie Bähr sagt und aus Exod. 30, 17 beweisen will, ist durchaus eine bloße Vermuthung (Symb. II. S. 167), da die Stelle keineswegs von einer Waschung vor der Salbung, sondern von dem Beginn des Altardienstes und des Betretens der Hütte spricht. Dem Hohenpriester wurde nach Exod. 29, 7. Lev. 8, 10. Psl. 133 das Oel auf das Haupt gegossen, und nach Lev. 21, 10, 12 folgt, daß ihn dieser Ritus vor den übrigen Priestern auszeichnete. Gemeinsam aber zwischen ihm und allen Söhnen Aarons war es, daß Moses nach Exod. 29, 21 „von dem Blute des Einweihungswidders und von dem Salböl nahm und es auf Aaron und auf seine Kleider und auf seine Söhne und die Kleider seiner Söhne sprengte". Doch meint Bähr, darin sei die eigentliche Salbung nicht bestanden, sondern man habe sich die unbestimmte Vorschrift, Moses solle „die Söhne Aarons salben, wie ihren Vater" Exod, 40 u. Exod.

*) Auch das Salböl der Priester war nach Exod. 30, 23 und 24 mit einem durch Kochen im Wasser gebildeten Extrakte von der besten Myrrhe, von Zimmet, Kalmus und Kasien vermischt. Das Oel der Lampe war jedoch unvermischt und von gestoßenen Oliven, nicht von gepreßten, deren Oel schon unreiner war.

28, 41, nach der jüdischen Tradition so vorzustellen, daß bei den übrigen Priestern nur ein Bestreichen mit Oel an der Stirne stattgefunden habe und zwar nach einigen Rabbi in Form des Buchstabens כ, um auf cohen = Priester hinzuweisen, oder in Form des Buchstabens X oder eines liegenden Kreuzes. Auch Könige wurden im alten Testamente gesalbt, und zum Zeichen, daß hiebei die Mittheilung des hl. Geistes und eine Erneuerung des inneren Menschen stattfinden sollte, heißt es bei der Salbung des Königs Saul Sam. 10, 6: „Du wirst das Volk des Herrn von der Hand seiner Feinde befreien, ein Zeichen hiefür ist, daß dich Gott zum Fürsten salbte" und V. 6: und kommst du auf den Hügel Gottes — zu der Schaar der Propheten, so wird der Geist Gottes über dich kommen, und du wirst in einen anderen Mann umgewandelt werden". Als derselbe Samuel den kleinen David statt des großen Sauls salbte, so heißt es gleichfalls: „Er salbte ihn mitten unter den Brüdern und der Geist des Herrn kam von jenem Tage an und bis fürderhin auf David. Von Saul aber wich der Geist des Herrn und es plagte ihn ein böser Geist". Vom Propheten Isaias oder vielmehr von seinem typischen Nachbilde, dem Messias, heißt es daher in gleichem Sinne: „Der Geist des Herrn ist über mir; denn (יַעַן) es salbte mich der Herr, Freudiges zu verkünden den Armen". Unter dem Geiste des Herrn ist aber die Fülle aller sittlichen Tüchtigkeit von Gott und seinem Geiste zu verstehen, sohin bedeutet das Oel der Salbung, sowie das Oel, welches im Hause Gottes nicht zu dessen Heiligung diente, sondern zu einem wesentlichen Bestandtheil gehörte, nothwendig sowohl eine göttliche Begabung, als insbesondere die Mittheilung des hl. Geistes als des Gebers aller Gabe von Gott. In innigster Beziehung zu dieser Ausstattung der theokratischen Aemter des a. B., nämlich zum Königthum, Priesterthum und Prophetenthum gehört nun auch die messianische Stelle bei Isaias XI. Denn da in diesem Kapitel von Demjenigen die Rede ist, der zum Panier der Völker gesetzt ward und dessen Grab oder Ruheort berühmt werden soll, dessen Amt im Gerichte und in der Regierung den Frieden unter den entgegengesetzten, feindseligsten Elementen herbeiführt, so kann man füglich darunter nur den messianischen König und Priester verstehen. Diese Beziehung verräth sich nicht nur wegen des Inhalts und der Begabung mit dem Geiste

Gottes in siebenfacher Form als ganz unzweifelhafte Zeichnung des davidischen Messias, sondern es zwingt uns hiezu auch die Stelle beim Propheten Zacharias, wenn er sagt: „Ich sehe einen Leuchter ganz von Gold und oben darüber sein Oelgefäß und sieben Lampen daran und sieben Röhren für die Lampen, die oben sind. Zwei Oelbäume standen daneben, einer zur Rechten, der andere zur Linken.“ Ein Engel sagt dem Propheten, es sei darin bedeutet, Gott werde Israel nicht durch Heeres-Macht, sondern durch seinen Geist erretten, die sieben Leuchten seien die Augen Gottes, welche die ganze Erde durchlaufen, die Oelbäume zu beiden Seiten erklärt er für Oel-Söhne, welche stehen vor dem Herrn der Erde“, worunter im Zusammenhange mit dem Uebrigen nur Zorobabel der Fürst und Jesus der Hohepriester Zach. 3, 1 zu verstehen sind. Vrgl. Ap. 11, 3 und 4, wo ebenso 2 Zeugen des Herrn (Henoch und Elias) gleichfalls als Propheten neben dem Leuchter stehen. Aus diesen Zeugnissen stellt sich zweifellos heraus, daß das Oel Symbol für göttliche Begabung und insbesondere für die Mittheilung des hl. Geistes sei. Es symbolisirt sich darin besonders die göttliche Vorsehung, weil 1) die Lampen auch die Augen des Herrn heißen, welche den Erdkreis überwachen, und weil 2) die Träger aller socialen Ordnung, Königthum und Priesterthum sammt Propheten hier ihre hl. Kraft schöpfen. Zugleich erscheint der Leuchter als Stätte Gottes, weil die Gesandten und Stellvertreter Gottes hier „vor dem Herrn der Erde“ stehen, wo sie an der Quelle ihres heil. Ansehens von Gott ihre Weihekräfte erhalten. Denn obgleich das Oel im Leuchter vom Salböl an sich zu unterscheiden ist, so besteht dennoch die innigste Verwandtschaft rücksichtlich der symbolischen Beziehung. Vom Leuchter fließt die Kraft des Geistes aus für Alle zu ihrem Schutze und ihrer Beseligung. Für die Träger des hl. Geistes in der irdischen Welt kommt aber durch das Salböl, das noch mit Wohlgerüchen hiezu vermischt war, die Kraft des göttlichen Geistes dem Volke Gottes auf Erden zu.

Das Oel bedeutet ferner die Heiligung und diese Bedeutung folgt unmittelbar aus der vorigen. Denn die Mittheilung göttlicher Gnade heißt Heiligung. Dieß folgt aber auch daraus, daß man einst das Oel als Heilmittel gebrauchte, indem das Beispiel des barmherzigen Samariters, der Oel und Wein

für die Wunden brauchte, Luk. X, 34 und die Vorschrift des heil. Apostels Jakobus, die Kranken mit Oel zu salben, Jac. 3, 14 und das Verfahren der Apostel insgesammt Marc. 6, 13, die Kranken mit Oel zur Heilung zu salben, dieß unzweifelhaft macht. Besser bestätigt sich noch diese Bedeutung dadurch, daß das Salböl genannt wird das Oel der heil. Salbung, שֶׁמֶן מִשְׁחַת־קֹדֶשׁ oder heiliges Oel schlechtweg Psl. 89, 21. Das Heiligen wird daher als Zweck fast aller Salbungen angegeben Lev. 8, 10, 12, wo der Altar, das ganze Zelt und alle seine Geräthe damit „geheiligt werden"; cfr. Exod. 30, 29, 32. 40, 9, 11. Daß insofern auch die Beziehung dieses Symbols zum hl. Geiste nachgewiesen werden könne, versteht sich von selbst. Er ist und heißt ja der hl. Geist, Joh. 20, 23, den der Heiland seinen Jüngern anhauchte, als er sprach: „Nehmet hin den hl. Geist, welchem ihr die Sünden vergebet, dem sind sie vergeben", es ist der Geist, durch den wir wiedergeboren werden und Kinder Gottes werden. Joh. 3, 6. Röm. 8, 14; er heißt der Geist der Gnade Hebr. 10, 29 und bildet im Reiche Gottes die Stütze seines Bestandes, weil Jesus seiner Kirche seinen Geist, den heiligen Geist, ihr „als Lehrer, als Mahner und als Tröster" sandte. Joh. 14, 26. Wenn nun dem Oele eine symbolische Beziehung zum heil. Geiste, zur Heiligkeit, zur Mittheilung göttlicher Gaben, zur heil. Freude und zum göttlichen Segen zukommt, so ist nur zur Vervollständigung unserer Aufgabe noch nothwendig, zu vergleichen, ob und wie das Licht, das wir als Symbol für Glück, Segen und Freude kennen lernten, auch in Rücksicht auf den Geist der Heiligkeit als den Geist des Herrn dem Oel der Heiligung entspreche. Eine vollkommene Uebereinstimmung sieht man einmal daraus, daß eben das Oel der Heiligkeit das Licht nährte und unterhielt. Schon insofern lassen sich Oel und Licht nicht trennen. Dann aber wissen wir, daß, während „der Vater der Lichter" „in unzugängigem Lichte wohnt" und „Licht zu seinem Gewande nimmt" und daß, während der Sohn als „die Herrlichkeit Gottes" „auf Erden erschien" und mit den Menschen wandelte, der hl. Geist gerade als das innere Licht, als das Licht Gottes im Herzen in der Schrift dargestellt wird, sowie er auch selbst, um die Gaben seines inneren Lichtes anzukündigen, in feuerigen Zungen erschienen ist. Nicht blos führt uns schon der Name Geist bei

dessen Offenbarung auf das Gebiet des inneren, geistigen Lebens, nicht blos liegt dieß schon in seinen Gaben, die alle vorzüglich dem inneren Leben, dem Seelenleben angehören, — denn wohin anders als in die Seele des Menschen verweisen uns die Gaben der Weisheit und des Verstandes, des Rathes und der Stärke, der Erkenntniß und der Frömmigkeit —, sondern es folgt dieß aus klaren Zeugnissen der hl. Schrift. Nach den Worten Jesu giebt der Geist den Aposteln Alles ein und erinnert sie an Alles, was Jesus ihnen einst sagte. Joh. 14, 16. Ist dieß nicht ein Einwirken auf das Innere der Apostel? Und wo anders, als im Herzen geschieht es, daß der Geist unsrem Geiste Zeugniß giebt, wir seien Kinder Gottes? Röm. 8, 16. Der heil. Geist heißt in der Schrift nicht selten derjenige, der die Herzen erfüllt und durchdringt; z. B. heißt es vom hl. Petrus und den heil. Aposteln: „Erfüllt vom heil. Geist fingen sie an zu reden und Gottes Werke kund zu thun"; act. 2, 4 und 4, 8. Wird nicht „das Unterpfand des Geistes in unsre Herzen gelegt" (2 Cor. 5, 5)? Ist er es nicht, der in uns wohnt (1 Cor. 3, 16)? Beten wir nicht im Geiste und sprechen die Heiligen nicht aus diesem Geiste (Eph. 6, 18. 1 Cor. 12, 8)?

Zum besseren Nachweise, wie am hl. Leuchter Licht und Oel auch mit dem Schmucke dieses Geräthes übereinkommen, müssen wir fragen, was Knospen und Blumenkelche sowie Aepfelknäufe bedeuten und ob sie wenigstens in Harmonie mit der Symbolik des Ganzen stehen. Hier kommt uns von vornherein ein Zeugniß bei Gesenius zu Hilfe, da er unter dem Artikel אוֹרָה = Licht, metaphorisch = Glück die Bemerkung beisetzt: „Die Bedeutung: glänzen, beziehen die semitischen Sprachen in mehreren Wörtern auf hervorsprossen, grünen, blühen". Er vergleicht sodann das Zeitwort nazaz, glänzen, blühen, wovon ziz die Blume kommt. Er beruft sich auch auf Simonis arcanum formarum S. 352 und setzt weiter bei: „Mit Blüthen und Sprossen vergleicht der Semit auch das Gefieder der Vögel, und daher komme es, daß das Zeitwort nazaz, welches funkeln und blühen (im Samaritanischen: entzündet sein, brennen) heiße, auch noch fliegen bedeutet. Deßwegen heiße ein Derivatum von diesem Zeitwort nämlich nozah s. v. a. Fittich, naza hieße fliegen, und nez heiße nicht blos Blume,

sondern auch eine Vogelart, den Habicht. Diese Ideenverbindung scheint mir ebenso natürlich, als wichtig. Natürlich sage ich, denn alles Funkeln und Glänzen besteht darin, daß ein Gegenstand Strahlen hinauswirft, weßhalb die Hörner, als die Gewächse oder Auswüchse einer Sache, auch mit den Strahlen der Sonne ein Wort bilden, wofür in diesem Falle die Lichtstrahlen der Sonne, wenn sie Wasser zieht, wie man sagt, sogar einen augenscheinlichen Vergleich abgeben. Wenn nun eine Pflanze Blüthen treibt und Zweige, so entwickelt sie zu ihrem Schmucke eine Thätigkeit nach Außen, gleichwie auch leuchtende Körper rings um sich her ihren Glanz verbreiten *). Insbesondere kann noch verglichen werden, daß die Blüthen und Blumen an den Pflanzen ihr Auge heißen. Beim Fliegen besteht die Aehnlichkeit mit der Thätigkeit der Lichtstrahlen darin, daß sich ein glänzender Körper jedenfalls durch sein Flimmern und Blitzen in dem Medium der Luft bis auf fernehin ausbreitet. Bei dieser Ideenverbindung wird man natürlich erinnert an den Geist Gottes, der einst am Jordan über dem Haupte des Herrn erschien und ihn als den göttlichen Lehrer für Israel und als Gottes Sohn verkündete. Im Fluge der Taube schwebt des Herrn Glanz über ihm, „der Schild der Gnade" (psl. 5. v. u.), der Nimbus der Majestät. Fittiche dehnen sich wie Zweige u. Strahlen aus.

Hiebei kommt nun zum Nachweise, wie die Zierrathen am Leuchter mit dem Lichte und dem Oele in der Symbolik übereinstimmen, der weitere Umstand, daß das Blühen, Grünen und Früchtebringen in der Sprache des a. T. die bildliche Umschreibung für: heilig sein darbietet. Wir führten oben an, wie deßhalb die Priester „die Blühenden" heißen, wie das ausschließliche Priestergeräthe, das eherne Meer, die Lilienform trug und also sagte, daß sie beim Betreten des Altars und der Hütte müßten lilienrein sein. Wir führten daselbst nach Bähr an, daß die Lilie wie die Palme eine charakteristische Beziehung zum hl. Lande habe, indem die Lilie im gelobten Lande frei wachse und dort so zu Hause sei, wie die Palme, unter deren Symbol einst selbst die Römer das gelobte Land im Embleme darstellten.

*) Zu vergleichen ist (זִו) siv der Monat, der den halben April und Mai umfaßt, ein Wort, das im Chaldäischen Glanz, Schmuck bedeutet. Im Chaldäischen heißt er daher (I Reg. 6, 1 u. 37) Monat des Glanzes der Blumen. Im Arabischen heißt glänzen auch blühen.

Bähr. Salom. Temp. 199 u. 123. Symb. II. 66. Die Schrift sagt daher: „Die Gerechten sprossen wie die Lilie und blühen vor dem Herrn"; „sie sind gepflanzt in die Vorhöfe Gottes", „sie sind wie Bäume an Wasserbächen, die ihre Frucht bringen zur rechten Zeit" und andre Stellen mehr. Alles heilige Leben wird sohin nach den symbolischen Zierrathen am Leuchter auf das Oel und Licht des göttlichen Geistes bezogen, die Lilienblüthen, die Blumenkelche und Aepfelknäufe zeigen, daß der Leuchter die Wirkungen des Geistes Gottes versinnlicht. Und da dieser Geist nun alle Heiligung vermittelt, da er den Willen bewegt, ermuntert, stärkt, das Herz an göttlichen Dingen erfreut, das Harte erweicht wie Oel, die Finsternisse zerstreut gleich dem Licht, da seine Salbung die Kleinmüthigen ermuntert, die Kranken heilt, das Todte belebt, und alles Leben in Gott als Odem Gottes bedingt, vrgl. gen. 1, 2, Ezechiel's Leichenfeld u. A., so sieht man auch ein, wie der Leuchter ganz in Uebereinstimmung mit seiner Bedeutung gefertigt war.

Als Träger der Geistes-Lampen kann man nun wohl für das Diesseits jene ansehen, welche in der Gnade des hl. Geistes leben und wirken; diese sind die Lichtbäume, wie man den Leuchter nennt und sie sind gleich einem Zorobabel und Jesus zu Zeiten des Propheten Zacharias die wahren Oelsöhne. Wie schon im 2. Thl. S. 145 erwähnt wurde, ist dieses Geräthe auch durch paarweise Stellung der Lampen in Vergleich zur paarweisen Stellung der Geistesgaben bei Isaias ein Hinweis auf die Einwohnung des Geistes oder Tröster in den Herzen der Gemeinde Gottes. Die Würde vom Reiche Gottes in Gottes Geist geordnet tritt social hervor. Es reiht sich dabei das Geringere an das Höhere, das Menschliche an das Uebernatürliche. So steht der logische Verstand als Denkvermögen bei der Weisheit als der religiösen Erkenntniß; die Stärke des Willens und Armes reiht sich an den Rath, eine rein geistige Potenz; die Furcht des Herrn als ein heiliges Fühlen an die klare Erkenntniß von der Wissenschaft des Heils. Es zeigt sich so ein Anschluß ringsum den Lehrer und Tröster der ganzen Kirche und ihre 3 Aemter. Insbesondere haben wir das Priesterthum, Königthum und Prophetenthum, die beschützenden Gottesgewalten im A. B. zu vergleichen, mit den drei Armen des Leuchters; das sind die Oelsöhne; sie retten Israel. Diese 3 Aemter in Israel, sonst

bei den Rabbinen „drei Kronen" genannt, vollbringen den Trost Gottes des hl. Geistes an Israel; siehe 3. und 7. Seligkeit. —

Noch glaube ich zur Ergänzung dieser Materie auf Folgendes aufmerksam machen zu müssen. Der heil. Geist ist auch der Geist der Weissagung; von ihm angehaucht, haben die Männer Gottes, die Propheten, gesprochen, wie der hl. Petrus sagt. Nun könnte es vielleicht nicht unpassend sein, daran zu erinnern, daß Bähr die Vermuthung ausspricht, die Blumenkelche könnten darauf hindeuten; denn „der Kelch oder Becher (Symb. I. S. 451) sei den Alten ein Symbol der Weisheit und besonders der Weissagung gewesen; man habe ihn als Insigne solchen Herrschern beigelegt, die durch Weisheit ausgezeichnet gewesen; wie Salomon und Dschemschid. Nach v. Hammer's Geschichte der schönen Redekünste Persiens (Abth. 3.) sei der Becher des Letzteren durch sieben Linien abgetheilt gewesen, und um Geheimnisse zu erfahren, habe Dschemschid nur hineinzusehen gebraucht. Man habe sich des Bechers als Wahrsagungs- und Weissagungsmittels (Rosenmüller's altes und neues Morgenland I. Nr. 153 und in den Zusätzen S. 317) häufig bedient, wovon sich im hohen Alterthum ein Beispiel in der Geschichte des ägypt. Josephs finde. Wenn man die Stelle bei Jeremias 1, 11 u. 12 in Verbindung damit brächte, so ließe sich der Kelch am Leuchter als Symbol der Prophetie ansehen, d. i. als Zeichen des vom Geiste des Herrn geoffenbarten, unfehlbar in Erfüllung gehenden prophetischen Wortes. Durch diese Auffassung käme wenigstens nichts Fremdartiges in die Symbolik des Leuchters." Die Alten pflegten wirklich aus Trinkgefäßen oder Bechern, aus deren dunklem und geheimnißvollem Grund, erleuchtet vom Glanz des Metalls und der sich abspiegelnden Umgebung zu weissagen, da die Aegypter von Joseph, dem Traumdeuter, sich wirklich einbildeten, daß er aus solchen Tiefen seine Weisheit geschöpft habe. gen. 44, 5. Auch kann man vergleichen, daß der Geist des Herrn die Quelle der Einsicht heißt, „da er Alles durchforscht, selbst die Tiefen Gottes". Allein keine Trinkbecher zur alkoholischen Begeisterung, sondern mandelblüthenartige Kelche, also Blumenkelche waren am Leuchter; hat man aber je gehört, daß die Alten aus Blüthenkelchen weissagten, da diese heute sind und morgen verwelken? Man hat hier also zu unterscheiden. Auch datirt sich die Anschauung, die Kelche oder Becher

als Symbole der Weisheit anzusehen, lediglich aus der Wahrsagerkunst und nicht umgekehrt. Sollte aber der Geist des Herrn je im a. T. als die Quelle der Wahrsagerei angesehen worden sein? Wird also in solcher Weise nicht Fremdartiges der Symbolik des Leuchters zugeschrieben?

Eine andere Bemerkung, die zur Würdigung dieser Materie zu gehören scheint, glaube ich darüber noch beifügen zu müssen, daß Bähr (Symb. I. S. 450) im Leuchter das Symbol des göttlichen Wortes zu sehen glaubt. Er stützt seine Anschauung auf die vorhin schon erwähnte Stelle bei Jerem. 1, 4. 12. Es handelt sich dabei um die Berufung des Propheten Jeremias zum Verkünder des göttlichen Wortes. Die Besorgniß, hiezu nicht tüchtig zu sein, nehme ihm Gott durch ein Gesicht. Der Herr habe ihn einen Sprossen des Mandelbaums sehen lassen und setzte bei: „Du hast recht gesehen, denn ich will wach sein (שֹׁקֵד) über (עַל) meinem Worte, es zu thun". Vorher werde die Verkündigung des göttlichen Wortes ein Bauen und Pflanzen genannt; durch den Mandelbaum, der nach allen Zeugnissen der Botaniker und der Rabbinen schon im Januar blüht und im März Frucht trägt, (siehe Kimchi zu Jerem. 1, 11. Winer Art. Mand. B.) werde also die Pflanzung oder Predigt des göttlichen Wortes als eine solche bezeichnet, welche schnell zur Reife und Frucht käme". Darauf gründet dann dieser Symboliker den Schluß: „Der Mandelbaum ist also Symbol des Wortes des Herrn, insofern dasselbe baldigst und unfehlbar in Erfüllung geht, also hinsichtlich seiner Zuverlässigkeit, Wahrheit und Gewißheit". Gleichsam aber, als befürchte Bähr, sein Schluß könne ebenso voreilig sein, als die winterliche Blüthe des Mandelbaums, so läßt er sich in einer Note gegen diejenigen aus, welche an besagter Stelle keineswegs das Bild vom Worte Gottes, sondern blos ein Gleichniß der Schnelligkeit finden wollen. Er meint, daß Gott zum Ausdruck der Schnelligkeit treffendere Symbole hätte wählen können, z. B. Pfeile, Blitze und Winde. Weil es sich jedoch um das zu „pflanzende Wort" daselbst handele, so habe ein Baum, und weil das Wort sich bald erfüllen sollte, so habe gerade der Mandelbaum, der unter allen am schnellsten seine Bestimmung erreicht oder Früchte treibt, am schicklichsten im Gesichte erscheinen sollen. Allein diese Auffassung ist doch wohl

verfehlt, wenn auch nicht willkürlich. Man darf hiezu nur erwägen, daß, wie auch andere hervorgehoben haben z. B. Kurtz, die Auslegung Bähr's sich an Calvin's Deutung anschließt, der zufolge er das Gesicht des Zweiges vom Mandelbaum unstatthafter Weise auf die ganze Stelle im Kapitel von Vers 4 an bis 10 einschlüssig bezieht, während es doch im V. 11 heißt: „Es erging das Wort des Herrn an mich", womit eine neue Scene im prophetischen Geistesleben sich eröffnet, zum Unterschiede von jener, die im V. 4 mit demselben Ausdrucke sich eröffnet und in V. 10 vorher abschließt. Zuerst sagte ihm Gott, er wolle ihn zum Propheten machen und seine Worte ihm in den Mund legen, um auszureißen und niederzureißen, um zu zerstören und zu zerstreuen, um aufzubauen und zu pflanzen. Dieser Befehl hat noch gar nichts mit dem Symbol des Mandelbaums zu thun. Nachdem nun Jeremias vernommen, was sein Beruf sei, so gab ihm der Herr alsbald nacheinander zwei symbolische Erscheinungen. Er ließ ihn einen Mandelbaum sehen und erklärte es ihm, was dieß bedeute: Der Herr wolle wachsam sein über die Ausführung seiner Worte. Offenbar sollte der Mandelbaum nicht das Wort Gottes selbst symbolisiren, weil der Mandelbaum schon an und für sich nichts mit der Doppeltbedeutung des Wortes, daß es einreißt und aufbaut, zu thun hat, sondern es will der Herr den Propheten ermuntern, dem Worte Gottes zu vertrauen, da der Herr ihm durch baldigen Erfolg Nachdruck verleihen und Anerkennung verschaffen wolle. Zu noch besserer Bestätigung folgt das andere Gesicht, wo der Herr dem Propheten einen am Feuer stehenden Topf auf mitternächtlicher Seite zeigt und ihm sagt: „Von Mitternacht her werde sich das Unglück über die Bewohner des Landes verbreiten". Sollte sohin der Mandelbaum das Wort des Herrn symbolisiren, so müßte Bähr durchaus auch einen am Feuer stehenden Topf dafür als Symbol ansehen; beide Symbole stehen vereint beisammen für denselben Zweck, und wer möchte so scharfsichtig sein und könnte nun etwa in den Lampen des Leuchters auch solche Töpfe sehen, zumal da der Leuchter in der Hütte durchaus südlich stand und der Brodtisch nördlich. In der 2. Auflage will daher Hr. Bähr das Bild des siedenden Topfes auf das Zerstören, das Bild des Mandelbaumes auf das Pflanzen beziehen und im schokedh das Frisch- und Saftig-

werden vergleichen. Allein diese Annahme streitet gegen die Deutung, die Gott selbst giebt und die auf das Wachsamsein verweiset. Abgesehen jedoch von all dieser Begründung kann der Leuchter schon im Allgemeinen nicht unvermittelt als Symbol der Predigt als solcher gelten; im Himmel steht keine Kanzel; die Frucht davon wird daselbst ein seliger Genuß der Heiligen. Dieser Lichtbaum ist also der „Lebensbaum", der gegen den Tod vom Baum der Erkenntniß im Paradieß des Himmels steht und und das Gift der Sünde hebt. Nur für das Diesseits läßt sich ein Vergleich gewinnen. Menschen selber sind im Himmel nicht mehr Vermittler des heil. Geistes. Bähr bezieht aber das Licht der Lampen mit allem Rechte auf den Geist als das Prinzip aller Erkenntniß; er bemerkt, Licht und Geist seien deßhalb im biblischen Sprachgebrauch Synonyma (Eph. 5, 9. Gal. 5, 22), und Erleuchten heiße soviel als Erkenntniß mittheilen. 2 Cor. 4, 6. Eph. 1, 18. 3, 9. Joh. 1, 9. Luc. 2, 32. Hebr. 6, 4. Ps. 19, 9 u. s. w. Er hebt auch hervor, daß die sieben Lampen auf den hl. Geist hinweisen, der das Princip aller Erkenntniß und Erleuchtung sei. Alle Ausleger stimmten darin überein, daß die sieben Augen des Lammes apoc. 9, 6, die als sieben Geister Gottes erklärt werden 1, 5 mit Bezug auf des Zacharias Rede vom Steine mit den sieben Augen Jehovah's auf den Geist Gottes verweisen. Diese Auslegung Bähr's müssen wir anerkennen; man kann ihm aber nicht wohl beipflichten, wenn er sagt, der Leuchter müsse wegen seiner genau vorgeschriebenen Form und Zierrathen für sich eine unterschiedene Bedeutung haben, die mit dem Wesen des Lichtes zusammenhängen und daraus hervorgegangen sein müsse. Er glaubt, dieß sei das Wort Gottes; denn wenn das Licht, welches vom Leuchter getragen wird, Symbol der Erleuchtung durch den Geist des Herrn und der höheren, himmlischen Erkenntniß ist, so müsse des letzteren Einrichtung und Beschaffenheit im Ganzen und im Einzelnen auch auf das sich beziehen und hinweisen, was der Träger und Vermittler jener Erleuchtung und Erkenntniß ist; dieß sei aber nichts anderes, als das Wort des Herrn, welches auch öfter eine Leuchte genannt werde Psl. 119, 105. Sprichw. 6, 23. Dieß Wort werde auch von Gottes Männern gepredigt, wenn sie der Geist Gottes antreibe und anhauche; 2 Petr. 1, 21. Isai. 60, 1. 34, 16. 2 Sam. 23, 2. Das Verkündigen des

Wortes sei und heiße auch ein Erleuchten, Exod. 18, 20. 2 Cor. 4, 4. Eph. 39, und die das Wort aufnehmen, hießen auch „die Erleuchteten", Hebr. 6, 4. Deßgleichen hießen diejenigen, die es verkündigen, „Licht" und „Lichter" und „Leuchter", wie es in letzterer Beziehung von Johannes dem Täufer und rücksichtlich des ersten Ausdruckes im Munde Jesu heißt: „Laßt euer Licht leuchten vor den Menschen", und: „Man brennt kein Licht an und stellt es unter ein Scheffel, sondern auf den Leuchter, damit es allen im Hause leuchte."

So wahr und nahe nun auch die Beziehung vom Lichte des Geistes zu Gottes Wort sich an und für sich rechtfertigt, so reicht sie für das Ganze nicht aus. Wir finden bei der Erörterung über das Priesterbecken den auf der Seite des Leuchters quillenden Gnadenstrom des hl. Geistes im Spender- und Lehramte als Ergänzung des Sühnamtes des Priesterdienstes. Insbesondere ist zu bemerken, daß sich 1) die Beziehung des Wortes zum Lichte des Geistes nicht an den Leuchter und seine Zierde, sondern eher an die Lampen selber anschließe; 2) daß sich die gegebene Auslegung nicht mit der himmlischen Bedeutung der Wohnung verträgt, wo das Predigtamt schweigt und anbetet, und daß 3) die einzelnen Zierrathen des Leuchters der gegebenen Auffassung nicht entsprechen. ad. 1. Wie sich Blüthenknospen und Apfelkugeln sammt Blumenkelchen mit dem Worte zusammenreimen lassen, läßt sich schwer begreifen; es fehlt am Tertium comparationis; aber ein anderes ist es mit den Feuerflammen. Im Hebräischen heißt die Feuerflamme die Zunge, hiebei besteht eine Aehnlichkeit des Symbols zur Sache. Außerdem wissen wir, daß diesem sprachlichen Zeugniß gemäß auch der hl. Geist in feurigen Zungen erschien, um die Apostel zu ermuthigen, zu erleuchten und ihnen das donum linguarum zu verleihen. Beim Worte Gottes, das die Herzen erleuchtet und schmelzen macht bis zu Thränen, das die inneren Triebe in Eifer und Gluth versetzt, das durch den Mund der Diener Gottes verkündigt wird, da läßt sich das Bild von der Lampe Gottes vollkommen anwenden; aber ds Gestell des Leuchters entspricht wenigstens unmittelbar in keiner Art. Buchstaben, Schriftzüge, Zungen hätten darauf verweisen können, aber keine Knospen und Knäufe. Diese Symbole können nur auf die Früchte und Wirkungen des Lichtes von Oben verweisen, aber eine selbständige Bedeutung kann das Ge-

stell wohl nicht beanspruchen. Der Geist des Herrn kennt zwar das Wort der Wahrheit; er lebt aber mehr in der That als in Worten. Mir scheint der Leuchter daher als der Baum des Lebens zu gelten, der im himmlischen Paradiese steht. Es ist der Baum, dessen Blätter nach Ezechiel 47 und apoc. 22 alles Kranke heilen und eine Arznei für die Völker sind. Von diesem himmlischen Lebensbaume kommt beim Becken der Strom, der nach Ezechiel in das Land nach Sodoma hinfließt und nach Hoseas auch westlich hin, um Segen zu bringen. Dieser Lebensbaum hat also seine Bedeutung für das Diesseits als Wort Gottes, aber für das Jenseits dient sein Schmuck als Symbol des freudigen Lebens im Himmel. Dieser Baum steht mit dem Priesterbecken für den Vorhof in Verbindung. ad. 2) Es widerspricht auch diese Annahme, recht erwogen, der Auslegung Bährs, daß die Hütte des Herrn blos die himmlischen Dinge im Jenseits darstellt als Bild für das, was Gott dem Volke giebt; da kann doch nicht gesagt werden, daß auch noch dort das Wort des Herrn gepredigt werde. Die Beziehung auf das Predigtwort widerspricht also dem Zelte als Bild des Himmels. Dort wird vielmehr die Erndte desselben genossen, seine Frucht eingethan, seine Wahrheit vollkommen erschaut. Bähr schreibt (Symb. I. S. 444): Dadurch, daß in dem symbolischen Himmel und in der Wohnung Gottes das Licht auf einen Leuchter gesetzt war, wurde vorerst im Allgemeinen angedeutet, daß Gott hier Veranstaltung getroffen habe, das Licht der Erkenntniß leuchten zu lassen, daß im Himmel, wie das Verlangen nach wahrhaftigen und seligen Leben, so auch das Verlangen, die Sehnsucht nach vollkommener, vollständiger Erkenntniß der Dinge, nach Freiheit von allem Irrthum und aller Finsterniß gestillt werde, daß die Heiligen und Gerechten, wie sie sich in Freude und Wonne sättigen und des Lebens theilhaftig werden, so auch in Seinem Licht das Licht sehen. Wie das Schaubrod lechem hattamid hieß, weil der Tisch nie leer stand, so wird auch vom Licht sehr nachdrucksvoll gesagt, daß es allzeit, beständig tamid leuchten, auf dem Leuchter sich befinden soll. Lev. 24, 2—4. Im Himmel ist alles tamid, dort ist kein Wechsel des Lichtes und keine Finsterniß mehr, sondern ein ewiges Licht, das Stückwerk des Wissens hört auf, dort ist der Wandel im Schauen, im Licht, das unaufhörlich leuchtet. Wenn darum in der Liturgie der katholischen Kirche für die Abgestorbenen so oft

vom „ewigen Lichte" die Rede ist, so begreift es sich, wie und warum diese Bezeichnung für den Himmel so üblich geworden. Die Lampe im Inneren vom Hause des Herrn stellt eben das Leben der Heiligen bei Gott dar als ein Wandeln „im Lichte der Lebendigen", und als ein Wohnen im himmlischen Jerusalem wo „Gottes Herrlichkeit selbst das Licht" ist, das statt der Sonne und des Mondes" in dieser sichtbaren Welt ap. 21, 23 dort ewig leuchtet. Es ist diese Hoffnung der Trost aller Erdenpilger und Betrübten, die nach Gottes Gemeinschaft trachten.

Es kann zwar nicht geleugnet werden, daß die Hütte des Ewigen auch die ideale Seite der Kirche im Diesseits darstelle, und daß dieß schon daraus folgt, daß der äußere Altar das Innere der Wohnung für die Zeitlichkeit des Reiches Gottes und seine äußere Erscheinung abspiegelt. Allein der Zweck vom Worte des Herrn erschiene unverkennbar nach seiner irdischen Erscheinung an der himmlischen Stätte, sobald wir Embleme für dasselbe am Leuchter annehmen. Denn der Geist tritt immer als Wort in die Aeußerlichkeit. Erzeugt das Wort aber Gewißheit, Erkenntniß, Wahrheit, Licht und Leben, so ist es nicht mehr Wort, sondern ist wieder Licht geworden und Feuer und Flamme, so daß es dann mit der Bedeutung der Lichtes der Lampen in Eins übergeht, weil es das Innere ergriff und den Menschen zum Träger des Lichtes der Wahrheit macht. ad. 3. Endlich fehlt es auch an einem nöthigenden Zusammenhange zwischen dem Symbole und dessen angeblicher Beschränkung auf den Dienst am Worte allein. Davon, daß selbst duftreiche Blumenkelche wenigstens keine passende Vergleichung mit dem Worte Gottes und dem Munde des Predigers zulassen, davon daß solche Kelche auch in Form von Mandelblüthen diese Bedeutung nicht haben können, davon, daß der Mandelbaum für den Gang in die Ewigkeit nur die baldige Erfüllung des Wortes anzeigen kann, aber niemals das Wort Gottes an und für sich d. i. als eine Stimme Gottes, als eine Offenbarung des Herrn darstellen könne, davon war schon die Rede.

Untersuchen wir, warum statt des Bezuges auf die Heilanstalt Gottes in der Religion diese Aepfel und Fruchtknoten an dem Gestell des Leuchters blos das Wort Gottes symbolisiren sollen. Angenommen, diese Knäufe hätten wirklich Aepfel dargestellt, wie es der Talmud und die Rabbinen angeblich an-

nehmen, so findet sich durchaus kein augenfälliger, allgemein gültiger und nöthigender Grund vor, den Apfel als Symbol des Wortes Gottes anzunehmen. Wer etwa Bähr's Symbolik hierüber liest, wird zum Beweise dieser Wahrheit etwas ganz Neues und Wunderliches finden. Er sucht sich so zu helfen. Der Apfel heiße im Hebräischen der Duftende, Hauchende; denn das Wort tappuach käme von naphach hauchen. Dem Orientalen sei der Duft der Pflanze die Aeußerung ihrer Seele, gleich wie das Athmen und Hauchen des Menschen sein Leben bezeugt. Da nun beim Menschen das Glied, womit er haucht, zugleich auch dasjenige ist, wodurch er spricht oder sein geistiges Leben offenbart, so gebrauche der Orientale Hauchen und Athmen synonym mit Sprache, und Odem und Wort sei sohin synonym, wie Psalm 33, 6 die Schöpferkraft Gottes zugleich sein Wort und seines Mundes Hauch genannt werden. Man vergl. gen. 1, 3, 6, 9 mit Job. 32, 8, Psalm 104, 30. Ezechiel 37, 3—10. Isai 11, 4. Daraus macht nun Bähr den Schluß, die Symbole für das Wort werden aus dem Pflanzenreiche entlehnt und hiezu dienten jene Vegetabilien, welche ihren Namen unmittelbar vom Hauche nehmen. Es steht alsbald bei ihm fest, der Apfel, der schlechthin der Hauchende heißt, ist zugleich der Sprechende, er ist Symbol des Wortes. Bähr stützt seine Behauptung dann noch nebenbei auf zwei Umstände, daß nämlich im Buche der Sprüchwörter 25, 11 ein Wort, zu rechter Zeit gesprochen, so werthvoll sei als ein goldener Apfel in silberner Schaale und daß der hl. Paulus die Ausbreitung der Lehre Jesu 2 Cor. 2, 16 mit dem Verbreiten eines guten Geruches vergleiche, sowie daß die Rabbinen (nach Schöttgen's horae hebraicae p. 683 bis 685) ganz gewöhnlich sagen, die Worte, die aus dem Munde Gottes hervorgegangen, „das Gesetz Gottes sei ein Geruch des Lebens für die Gerechten und ein Geruch des Todes für die Goltlosen". So Bähr. Nun wird man zwar seine Auseinandersetzung sinnvoll und belehrend nennen müssen, aber richtig ist sie darum noch nicht, weil zu eingeengt. Denn was einmal die Vergleiche betrifft, so beweisen diese so Allgemeinen nicht viel; denn womit wird nicht das Wort und Gesetz Gottes verglichen? Bald ist es ein brennendes Feuer, bald ein erquickendes Wasser, bald ein gerader Weg, bald ein unergründliches Thal, bald eine Perle, bald ein Schatz, bald ein Hammer, der alles zerschlägt,

bald ein Oel und Balsam, um alles zu heilen. Bei den Vergleichen darf man ja, wie bei den Parabeln im Großen, nur immer den Vergleichungspunkt im Auge behalten und zur Beweisführung beiziehen. Was aber die Eigenschaft des Apfels und ähnlicher Früchte z. B. Citronen betrifft, daß sie duften, so ist Duften und Sprechen immerhin etwas sehr Verschiedenes. Was die allegirten Schriftstellen betrifft, so sprechen sie zwar vom Odem Gottes als dem schöpferischen Geiste, dem Lebendigmacher, aber der Geist des Herrn wird daselbst nirgends Wort genannt, und was die angebliche Synonymität betrifft, so verhält es sich damit nicht so, als ob Hauchen und Sprechen irgendwo dasselbe sei, sondern so, daß der Geist sich auch des Wortes bedient. Zur besseren Gewißheit, daß man Hauchen und Sprechen stets streng unterschied, findet sich meines Wissens keine Sprache, wo der Begriff für Athmen, spirare, πνεῖν, naphach, neschamah einerlei Wort hätte mit den Wörtern für Sprechen loqui, dicere, fari, dabhar, εἰπεῖν, φημί, u. s. w.; ein Beweis, daß die angebliche Synonymität zunächst nur etwas Gesuchtes ist und im Hebräischen, welches am meisten hier entscheidet, nicht statt hat. Der hl. Geist ist Gottes Odem, ruach; sein Odem ist der Träger der Gnade; er bietet für den Apfel des Verderbens, für die verbotene Frucht die Heiligung und den Odem des übernatürlichen wie natürlichen Lebens; vergl. den Citronenapfel, malum medicum in den Mysterien. Daß man von Früchten des hl. Geistes sprechen kann, zeigt Paulus im B. an die Galat. Das Symbol eines Lichtbaumes verweiset von selbst auf eine solche Verzierung. Dieser Dreifuß steht nicht auf einer Höhle, betäubende Dünste aushauchend, gleich dem zu Delphi, sondern er steht im Himmel; er tröstet mit himmlischer Lehre alle, die Wahrheit und göttlichen Rathschlag suchen. Wenn aber die Knospen und Blüthen am Leuchter sich darum auf das Wort Gottes beziehen sollen, weil das Wort Gottes blühen und grünen macht, so daß es als Bild des Lebens dargestellt gewesen, so erscheint diese Beziehung ebenfalls eingeengt nur auf Einen Zweig des Priester- und Prophetenamtes. Das Blühen und Grünen, das Lebendigmachen kommt überhaupt dem Geiste Gottes zu und bezieht sich sicherlich eher auf die Wirkungen der Gnade, als auf die Sprache selbst. Gottes Geist tröstet und schreckt z. B. auch ohne das äußere Wort im Gewissen. Da er also in noch mehr Fällen uns zum

Guten bewegt, als vermittelst des Predigtamtes geschieht, da er in den hl. Sakramenten uns mittelst der innerlich zuströmenden Gnade anregt und belebt, da er in den Sakramenten die Gläubigen reinigt, stärkt und belebt, da er im Gebete unsre Herzen ergreift und auf uns einwirkt, wer möchte daher vermeinen, der Leuchter des göttlichen Lichtes müsse nothwendig nur auf die Dienste am Worte verweisen?

Nicht ohne Interesse ist jedoch die Beobachtung, daß der Leuchter einen siebenfachen Absatz hatte, indem vier Kelche mit Knäufen und Knospen unter den Armen am Schaft, drei oben an jedem Arme waren. Da dieß auf einer ausdrücklichen Anordnung beruht, so wird wohl darin neben der symmetrischen Form auch etwas Bedeutsames liegen. Bähr meint, der Leuchter, das Symbol des Wortes, habe durch diese Signatur das Zeichen der Heiligkeit bekommen, eine Eigenschaft, die zuerst und unmittelbar dem Licht und Geist des Herrn zukomme, und sohin natürlicher Weise sich auch seinem Träger und Vermittler, dem Worte mittheile, da „die Reden Jehovah's rein, gleich Silber geläutert seien und siebenmal gereinigt" hießen Psl. 27, 7. Auch trete die Siebenzahl insofern noch am Leuchter hervor, daß drei Lampen immer bei Tag und Nacht, vier aber nur am Tage gebrannt haben sollten, oder besser, daß nach Flavius Joseph. antiq. 6, 3. 9 „drei jeden Tag leuchteten, und daß abends (*τοὺς δὲ λοιποὺς περὶ τὴν ἑσπέραν ἅπτοντας φέγγειν ἔδει*) noch die vier anderen hinzukamen". Mir scheint diese Beziehung der Zahl Sieben am Leuchter nicht sowohl für die Idee der Heiligkeit, sondern für die Uebereinstimmung zwischen Leuchter und Lampe zu sprechen. Damit war nämlich angedeutet, daß die sieben Gaben des heil. Geistes gleichsam auch siebenfach im Leben der Gerechten sich zeigen und Sprossen treiben und Früchte bringen. Der eine Geist, der siebenfach ist in seinen Gaben, erscheint im siebenfachen Ausdrucke seiner lebendigen Kraft an den Heiligen und in der Kirche des n. B. wie oft im a. B. Will man indessen beim Leuchter eine von dem Lichte des Geistes unterschiedene Bedeutung hervorheben, so bleibt immer diese die schönste, beste und sicherste, an die Worte des Propheten Isai. 11 sich zu erinnern und bei dem Fußgestell des Leuchters eher an die dem Paradießbaume des Lebens und der Anstalt Gottes auf Erden entsprechende Wurzel Jesse, den Stamm Isai, bei den Aepfel-

knäufen und Kelchen aber an die Frucht, welche der messianische König bringt, bei den Lilien an seine Mutter und seine eigene Zierde, beim Mittelschaft an den Zweig von Isai's Stamm, bei den drei halbbögigen Armen an seine 3 Aemter zu denken. Man hat dann in Christo das Vorbild, warum auch die Kirche sein geistiger Leib und warum die Gerechten überhaupt als Empfänger und Träger des siebenfachen Geistes angesehen und mit ihrem Herrn verglichen werden können. Dieser Leuchter besitzt also eine schöne Bedeutung für den Himmel und die Kirche gleich dem Altare und Gottes Gnadenthron.

Zum Schlusse dieser Erörterung glaube ich nun, es sei nothwendig, summarisch nochmals im Einzelnen hinzuweisen, wie die gegebenen Resultate mit der Verheißung des göttlichen Trostes übereinkommen. Alle Ausleger kommen 1) darin überein, daß die hl. Schrift im siebenarmigen Leuchter den hl. Geist und seine Gaben dargestellt wissen wolle; die heilige Kirche hat auch von jeher den heil. Geist als septiformis munere bezeichnet. Der hl. Geist aber hat im Munde Jesu den stehenden Namen Paraclitus, d. i. consolator, Beistand. Diesen Geist verheißt der Herr auch im Evgl. seinen betrübten Aposteln als ewigen Beistand und Trost. Vergleichen wir damit die zweite Seligkeit, so stimmt nicht blos die Sache, sondern sogar das Wort überein; es heißt παρακληθήσονται, consolabuntur. Da es des Tröfters specieller Beruf ist, zu trösten und der heil. Geist hiezu gesendet ward, so stimmt also auch die Verheißung zur Symbolik des Leuchters in der Hütte.

2) Rücksichtlich der einzelnen Gaben des Geistes besteht deßgleichen eine wesentliche Uebereinstimmung. Der Traurige orientirt sich in der Gabe der Weisheit, hilft sich durch den Verstand und lernt durch die Wissenschaft, er richtet sich auf durch die Stärke, belehrt sich durch den Rath des Geistes und er unterwirft sich endlich zu seiner Beruhigung durch die Furcht vor Gottes Rathschlüssen und vor des Allmächtigen Willen. Alles in Kürze gesagt, die Gaben des hl. Geistes sind ein Trost der Seele, es zeigt sich in ihnen der göttliche Tröster. Nur entsteht hier die nicht unwichtige Frage, ob vielleicht der Geist Gottes blos für die Bußfertigen sei, ob seine Offenbarung keine weitere Gränzen habe und nicht vielmehr Alles umfasse? Ich antworte. Immer und immer bedürfen alle Betrübten seinen Trost, nur

Hilflose seine Stärke, nur Unwissende seine Kenntniß, nur Thoren seine Weisheit, nur Vermessene seine Furcht, nur Schwankende seinen Rath. Sohin bedürfen wir stets auch zur Abwendung des Uebels und zur Zuwendung des Guten bei all unsrem Elend und Mangel seine Gnade. Wenn daher Jesus unser Herr den heil. Geist nur den Betrübten oder hilflosen Schuldnern vor Gott zuspricht, so hat er hiemit doch alle Stände und Verhältnisse des Lebens zugleich bezeichnet. Es ist daher der Geist Gottes, der, wie der heil. Paulus sagt, „unsrer Schwachheit aufhilft", der uns Sünder bei der Buße ebensowohl als hilflos antrifft, als er auf dem Wege zur Beharrlichkeit im Guten und zur besseren Erkenntniß Gottes dem Gerechten bei der menschlichen Gebrechlichkeit und bei steter Gefährdung des Seelenheils als Tröster d. h. als Schützer, als Wächter, als Lehrer, als Rathgeber und Warner zur Seite stehen muß. In ihm wacht das Auge Gottes mit Mutterliebe über Gottes-Kinder, er birgt sie, sichert (traustet) sie, wie ein Vater und Freund nur immer für die Seinigen und Angehörigen sorget.

3) Die Verheißung des Trostes stimmt ferner mit dem Symbole des Lichtes und der Lampe überein. Ich erinnere daran, daß der Begriff des Trostes Sturm und Gefahr, Elend und Noth voraussetzt. Ebenso ist es die Bestimmung des Lichtes, die Finsterniß zu zerstreuen. Trost bringt Freude den Traurigen und Ruhe den beängstigten Herzen. Daß aber Heil und Freude Glück und Friede unter dem Lichte dargestellt werde, daß das Brennen der Lampe im Hause Wohlstand, ihr Erlöschen aber Verderben bringe, haben wir zur Genüge erörtert und dabei gesehen, daß die lat. Sprache den Trost selbst mit dem Sonnenscheine bezeichne, sowie daß kein Betrübter ohne einen Hoffnungsschimmer in sein Geschick sich finde.

4) Ein Gleiches haben wir beim Symbol des Oeles nach den Worten der hl. Schrift nachweisen können. Es stellte sich Oel als Symbol des Heiles und des Friedens, als Sinnbild des hl. Geistes und seiner Begabung und in Folge seiner Beziehung zum Lichte, welches von demselben genährt wird, als Bild der höheren Erkenntniß, im Ganzen genommen und auch in Uebereinstimmung mit dessen Gebrauch im N. T. als Bild der göttlichen Heiligungsgnade dar. Daraus läßt sich nun auch ersehen, daß alle diese Beziehungen auch nur den Begriff des Trostes in

seiner mannichfaltigen Bedeutung anschaulich machen. Bangt jemand, ein Amt zu übernehmen, es tröstet ihn das Oel der Salbung, der Gnade. Irrt jemand trostlos und unsicher im Leben herum, das salbungsvolle Licht göttlicher Erkenntniß bringt ihn zurecht und zur Besinnung. Fürchtet Jemand Tod und Verderben, Gefahr und Unglück, das Oel der Gnade erfreut ihn und lehret, nur Gott sei zu fürchten und sonst kein Verlust; es ermuthigt und stärkt ihn, denn das Oel stärket den Streiter im Kampfe.

5) Auch die Zierrathen vom Mandelbaum stimmen wie das Licht und das Oel zur Verheißung des Trostes in der zweiten Seligkeit. Einerseits weisen vielleicht die mandelblüthigen Blumenkelche auf das Oel von der Frucht des Mandelbaumes und stimmt sohin schon darum diese Zierrath zur Leuchte des hl. Geistes oder zum Oel der Gnade. Denn wenn zu den Lampen nur ganz reines und gestoßenes Olivenöl kommen durfte, so entspricht die Frucht von einem Baume, die ebenfalls Oel enthält, immer auch der Bedeutung des Leuchters. Da indessen die Benützung dieser Frucht zu Oel den Alten oder doch den Hebräern unbekannt gewesen sein mag, so kann auch aus anderen Umständen eine symbolische Uebereinstimmung nachgewiesen werden. Der Mandelbaum, die amygdalus, besitzt, wie wir oben hörten, die Eigenschaft, daß er allen Bäumen in der Vegetation zuvorkommt und selbst im Winter schon knospet und blühet. Nun kommt dieß fürwahr dem Schmuck des hl. Leuchters sehr zu statten; denn dieser Umstand deutet an, daß die göttliche Belebungskraft alle natürliche Hülfe übertreffe, er bezeichnet den Beistand Gottes, der so oft selbst unsren Bitten und Wünschen zuvorkommt und seiner Vorsehung gemäß die Dinge schon so geordnet hat, daß uns Hilfe wird; wir sehen, wie Gottes Gnade gleichsam im tiefsten Winter und im größten Elende, wo Alles uns verlassen hat, wo kein natürliches Hilfsmittel mehr nützen will, uns erretten und trösten könne und wolle. Sowie also dieser Baum, der im Hebr. Wachsam heißt, ganz den Augen Gottes entspricht, die auf dem Leuchter den Erdkreis überschauen, ebenso eignet sich derselbe für die Verheißung des Trostes. Diese Uebereinstimmung liegt a) in der Zeit, denn des Trostes bedürfen wir im Unglücke und Elende, und da blühen schon die göttlichen Weissagungen uud Verheiß-

ungen, welche Gott denen gegeben hat, die in der Trübsal ihn suchen. Diese Uebereinstimmung liegt b) im hebr. Namen dieses Baumes, da das Licht an sich mit der Wachsamkeit und das Auge Gottes auf dem Leuchter in der Siebenzahl, die in den Regenbogenstrahlen wie im menschlichen Auge sich ebenso gleichförmig gestaltet, gleichsam mit der Wachsamkeit der göttlichen Vorsehung in wesentlicher Beziehung steht. Die Uebereinstimmung liegt ferner c) in der Lebenskraft, indem dieser Baum seine Triebe und Säfte trotz allen äußeren Hindernissen hervorbringt, gleichwie die Gnade des Herrn auch keinen Widerstand kennt.

6) Die Verheißung des Trostes steht ferner auch mit der Leuchte Gottes in ebenso natürlicher Beziehung, als die Apfelknäufe seiner Bedeutung entsprechen. Der Trost Gottes und seine süße Beruhigung ist nämlich die Frucht und die Wirksamkeit des hl. Geistes und seiner Erkenntniß; der Getröstete athmet wie die duftenden Aepfel (tappuchim) den Wohlgeruch einer frommen Gesinnung aus, und zwar eben deßwegen, weil er in dem Besitze der Gnade und der Weisheit von Oben ist. Brachte einst der Genuß des Apfels den Stammeltern Tod und Fluch, so verschaffet uns die heiligende Gnade des Herrn wieder Segen und Leben. Auch dient die Lampe des göttlichen Geistes nicht mit bloßen Verheißungen von Hilfe und Trost, sondern Gott führt wirklich auch zum glücklichen Ende aus, was er verheißet. Das Licht seines Geistes übertrifft daher an Wohlgeruch und Süßigkeit alles Andere, was in der Welt durch lieblichen Odem und Duft den Mensch erquickt und belebt. Er ist der wahre Tröster, der wirkliche und helfende Trost.

7) Auch die Blüthen und Knospen stimmen zur Verheißung des Trostes. Denn wenn das Unglück alles niederschlägt, das Lebendige vernichtet, die Zweige des Lebensbaumes abbricht, die Blumenhalme der Hoffnung zerknickt, das Rohr beuget und den Funken des Lebensglückes unter die Asche legt, so ist es umgekehrt des Trösters, des hl. Geistes, Absicht, mit seiner Gnade wieder Leben hervorzurufen, das Gebeugte aufzurichten, die todten Gebeine wieder zu beleben, den glimmenden Docht wieder anzublasen zum Feuer, das Kranke zu heilen und hl. Streben hervorzubringen. Denn mit der Gnade vermag der Mensch Alles und ohne sie, sagt Jesus, kann er nichts thun.

Kommt also Trost in ein gebeugtes Herz, so beginnt es auch wieder zu leben.

8) Als untergeordnetes Moment zum Nachweise, wie die zweite Seligkeit dem Geräthe des heil. Leuchters in der Hütte entspreche, dient auch endlich in äußerer Beziehung der Umstand, daß unter den drei Verheißungen, welche den Geräthen des Heiligen entsprechen, nur die des Trostes eine natürliche Uebereinstimmung gestattet. Licht ist mit dem Troste verwandt, dieser Seelenzustand stellt sich ja als selige Wirkung von einem Licht heraus, das Finsterniß und beängstigenden Schrecken bannet und scheuchet. Zu widersprechen scheint nur der Umstand, daß von Salomon der Leuchter sowie der Schaubrodtisch verzehnfacht wurde. Es möchte daraus hervorgehen, daß der Leuchter in dieser Verzehnfachung lediglich zur Zierde, der Leuchter also in seiner einmaligen Erscheinung außer der natürlichen Nothwendigkeit für den Zweck der Erhellung sonst keinen symbolischen Zweck gehabt habe. Allein bloße Zierde sollte diese Vervielfältigung durchaus nicht sein, sowenig als der Eine Leuchter im Zelte blos zur Erhellung diente. Vielmehr steht diese Vermehrung in der genauesten Beziehung zu der Symbolik von Gesetz und Leuchter. Die Zehnzahl weiset nämlich unverkennbar auf die Zahl „der Worte des Zeugnisses", hin, wie der Dekalog häufig genannt wird. In denselben hat Gottes Geist ja ein erfreuliches Licht der Weisheit gegeben, er hat darin Israel für lange Prüfungen getröstet, die Hoffnungen der Väter erfüllt, und nach seinen erklärten Absichten „zu einem weisen Volke" gemacht und vor allen Völkern ausgezeichnet. Und nicht blos erfreute hiemit Gott sein Volk, sondern er gab auch zur Erfüllung der Gebote die Verheißung und Gnade seines Geistes, und es gefiel auch Gott, selbst im neuen Bunde, seinen hl. Geist auf dem Wochenfeste d. i. auf Pfingsten zu senden, wo Israel einst nach Abschluß der Getreideärndte sich dankbar auch der Gesetzgebung auf Sinai erinnerte, wo Gott Israel seine Weisheit und Erkenntniß schenkte und die Nahrung der Seele zum täglichen Brode des Leibes mit der Offenbarung seiner Liebe schenkte. Die Zehnzahl des Leuchters stellte daher die gegebenen symbolischen Beziehungen desselben in ein schöneres Licht. Ohne Dekalog kein Heil für Seele und Leib!

## § 9. Sinn der dritten Seligpreisung sammt deren Lohn.

### I.

Wie bei allen Seligkeiten haben wir zuerst die Tugend und dann ihre Verheißung zu untersuchen und fragen also zuerst: Was hat man unter den Sanftmüthigen, unter den mites. den πραεῖς zu verstehen? Ich antworte: der Begriff der Sanftmuth gründet bei diesem Ausspruche des Herrn auf milder, duldender und demüthiger Gesinnung d. i. Dulden und Demuth machen das Wesen christlicher Milde und Sanftmuth aus; und dieses zeigt sich in dieser Schriftstelle aus nachfolgenden Beweisen, die zugleich die Bedeutung derselben darstellen:

1) dient uns zum Verständniß der dritten Seligpreisung die ihr entsprechende siebente, wo die Friedfertigen als Bürger des Himmelreiches gerühmt werden. Es ist aber insofern gleichgültig, daß in demselben Psalme 36, aus welchem das Lob der Sanftmühtigen entnommen ist, V. 11, auch „des Mannes des Friedens" gedacht wird V. 37, und weil diese Bezeichnung sowohl nach dem Inhalt der Tugend als nach der beifolgenden Verheißung, daß der Mann des Friedens „Bleibendes zum Besitze habe", unsrer Tugend der Sanftmuth entspricht. Es ist ja Sanftmuth mit der Friedfertigkeit sehr enge verwandt. Während diese als eine Thätigkeit, als virtus activa Alles thut und übt, was zum Frieden gehört, was Friede bringt, den Frieden erhält und befestigt, so hat die Sanftmuth den Frieden schon im Besitze, und thut nichts, was denselben stört, sie opfert als virtus passiva den Eigenwillen und das eigene Interesse, um keinen Krieg und Streit, keinen Sturm und Hader herbeizuführen. Gleichwie die Losreißung des Herzens von Geld und Gut oder die geistige Armuth die Barmherzigkeit bedingt, gleichwie die Betrübniß und der Ernst des Lebens die Reinheit des Herzens erfordert, wie man solches im Leben der Heiligen so deutlich sieht, da sie durch stete Entsagungen und Abtödtungen sich vor der Sünde und ihren Gefahren schützten, ebenso bildet auch die Sanftmuth die Grundlage, die Vorbedingung zum Friedenstiften. Insofern ist es bemerkenswerth, daß einst die römischen Kaiser statt mit dem Namen „Majestät" auch mit dem Ehrentitel „Mansuetudo Tua" oder Eure Milden, Eure Hulden angeredet wurden; siehe Kärcher's Wörtb. mansuetudo, und dessen Be-

rufung auf Eutropius. Es liegt darin ein thatsächlicher Fingerzeig, daß, obwohl „das Amt des Friedens" zur charakteristischen Aufgabe derjenigen gehört, die als die Großen an der Spitze der Gesellschaft stehen, dennoch ihre Sanftheit und Herablassung in Huld und Gnade zur nothwendigen Voraussetzung dieses ihres Berufes gehöre; diese Huld und Sanftmuth setzt sie eben in den Besitz der Herzen und des Landes, dem sie vorstehen und erhält die Einheit und Einigkeit. Dadurch erscheinen die Hohen gleich dem Bilde Christi in einer Alle gewinnenden Gestalt, da dieser, obgleich „der Herr und Meister", dennoch nur so erschien, als sei er da, um den Seinigen zu dienen und zu helfen. Man vrgl. Luc. 22, 27 und Joh. 13, 12—15. Wir finden auch dasselbe Verhältniß zwischen Kindern und Eltern, also in der Familie, dem Vorbilde des Staates; auch im Hause stehen die Eltern mit dem Rechte der Gewalt uud Herrschaft an der Spitze der Kinder, und doch leben und sorgen, arbeiten und dulden sie das Meiste für ihre Kinder, so daß sie gleichsam deren Diener sind, die doch ihnen dienen sollen. Nach derselben Gedankenfolge heißt sich daher auch der Nachfolger Petri „servus servorum Dei.

Der Begriff duldender Demuth liegt also im Lob der Sanftmüthigen, und das zeigt uns 2) auch der Psalm 36, dem dieser rühmliche Lobpreis der Sanften entnommen ist. Statt Sanftmüthig heißt es daselbst: עֲנָוִים יִירְשׁוּ אֶרֶץ d. h. die Dulder, nach Gesenius die frommen, stillen Dulder werden das Land besitzen; und daß die Uebersetznng oder Umschreibung mit „Dulder", „stille Dulder", dem Zusammenhange angemessen sei, sieht man aus einem kurzen Ueberblick auf den Psalm selbst. Dieser gehört nämlich keineswegs zu den lyrischen Oden auf der hl. Harfe David's, sondern er trägt die Natur des Lieds im eigentlichen Sinne d. h. es bewegen sich seine Gedanken lehrreich, gemüthlich und einfach dahin. Man rechnet ihn daher auch zu den Spruchpsalmen. Schon im Eingang bespricht der Verfasser sein Thema, daß man nicht wider die Bösen, die in der Welt zu Glück und Reichthum gelangen, eiferen und sich deßhalb erzürnen solle. Sodann geht er unter steter Berücksichtigung, daß endliches Verderben den Sünder treffe, zu dem Gedanken über, daß der Fromme und Unrecht Duldende bei Gott

und in der Welt noch zu seinem Rechte gelange. Die entscheidenden und dafür sprechenden Worte sind diese: „Eifere nicht wider die Bösen, neide nicht den Sündern, vertrau auf Gott, das Gute übe. — Bleib im Land und ernähr dich redlich. Er wird deine Gerechtigkeit wie ein Licht leuchten lassen. — Befiehl dem Herrn deine Wege, unterwirf dich, lern beten, eifere nicht auf den Beglückten (Sünder). Steh ab vom Zorn, laß den Ingrimm, eifere nicht, daß du nicht auch Uebel thuest. Denn die Sünder werden vertilgt, und die auf den Ewigen vertrauen, werden das Land erben. Ueber ein Kurzes — hin ist der Sünder; seine Stätte — Niemand kennt sie. Aber die Sanften (die Dulder) werden das Land erben (das Erdreich besitzen), sie freuen sich in Friedensfülle". „Besser ist es", fährt der Sänger fort, „der Frommen Weniges, als der Sünder große Schätze. Kund ist Gott der Frommen Leben und ihr Erbe bleibet ewig. — Sie werden satt in Hungertagen. — Sie erben, die Gott preisen, es vergehen, die Gott fluchen. Noch nie sah ich der Frommen Kinder betteln gehen. — Strafe wird den Frevlern, die Erbschaft des Landes aber den Frommen, so daß sie ewig darin wohnen". — Harre des Herrn, — so wird er dich erhöhen, daß du zum Erbe des Landes kommst". V. 34. Betrachten wir diese vortrefflichen Gedanken näher, so bestätigt sich, daß die anawim dulden müssen; denn sie haben als Gerechte Anspruch auf die Verheißungen des göttlichen Segens, sie sind zu Glück und Ehre berechtigt in Folge des göttlichen Gesetzes, das den Frommen alles Gutes verheißt. Allein demungeachtet müssen sie oft zurückstehen, werden hintangesetzt und müssen darben, der Sünder erhebt sich und sie bleiben in der Niedrigkeit. Daher werden sie von Gott ermahnt, daß sie nicht zürnen und klagen sollen, daß sie nicht in Neid und Grimm sich versündigen sollen, denn es vergesse Gott die Seinigen nicht immer; bald würden sie zu Besitz und Reichthum gelangen. Eben diese so oft umschriebene und sechsmal wiederholte Verheißung führt uns darauf, daß wir uns unter den anawim solche zu denken haben, die in Folge bürgerlicher Verhältnisse, durch Mißgeschick zum Verkauf ihres Antheils am Erbe der Väter gezwungen und sohin zu Sklaven und Taglöhnern erniedrigt waren. Während die anderen im Reichthum zu Ansehen und hoher Achtung sich emporschwingen, gleich Libanon's Cedern,

müssen sie erst hoffen und dulden, bis es dem Herrn gefällt, sie emporzubringen und ihnen einen bleibenden Vermögensstand zu geben.

Duldende Demuth liegt insbesondere 3) im Wesen der Sanftmuth, denn diese Tugend tritt bei Anlässen hervor, wo der Sünder in Feuer und Flammen geräth, weil ihm entweder ein Unrecht, eine Schmach, ein Schaden, oder weil ihm etwas wider sein Hoffen, wider Wunsch und Wille begegnet. Bei diesen Vorfällen, die so oft und in mancherlei Formen erscheinen, übt sich der Gerechte in seiner Sanftmuth durch feste Ruhe, hoffnungsvolles Vertrauen, billige Denkweise und entschuldigende Milde oder Güte. Die Sanftmuth könnte aber niemals feste Gestalt gewinnen und sich behaupten, wenn sie nicht von Demuth unterstützt würde. Durch diese Tugend allein wird es ihr möglich, Geduld mit Anderer Fehlern, Ruhe und Unterwerfung bei Zurücksetzungen, Vertrauen bei unverdientem Leiden zu zeigen und in Wort und Werk zu üben. Die Demuth macht, daß derjenige, der das Recht zu strafen und zu herrschen hat, statt Gewaltthätigkeit und Strenge Milde, statt gespreizter und gebieterischer Haltung sich gütig und herablassend, sohin als sanftmüthig, als mitis und clemens oder mansuetus zeigt. Rothe sagt daher (Theolog. Ethik. III. 520): „Die Demuth ist die Grundlage des Friedens mit allen Menschen". Anmassung allein reibt sich an der Anmassung.

Diese Bedeutung vom Wesen der Sanftmuth stimmt auch 4) zu der Wortbedeutung von anawim. Wir haben nämlich schon gezeigt, daß dieses hebr. Wort von anah, עָנָה abstammt, welches das Geplagtsein mit Arbeit koh. 1, 14, ein Gebeugt- und Niedrigsein Exod. 10, 3 und den Sklavendienst in härtester Form Gen. 16, 6 bedeutet. Auch das abgeleitete Hauptwort oni (עֳנִי) wird vom Sklavendienst, z. B. von Israel in Aegypten und von Agars Elend in der Sklaverei gebraucht Gen. 16, 11; 31, 42, wie wir solches schon erwähnten (Thl. I). Bezeichnender Weise heißt übrigens anawah עֲנָוָה Demüthigung, dann die demüthige Herablassung Gottes in Milde und Güte z. B. Sprch. 15, 33, wo es heißt: „Demüthigung geht vor der Ehre", wie man sonst im Gegentheil sagt: Hoffart geht vor dem Falle.

Zachar. 9, 9 bedeutet es Gleiches vom Heiland, der auf einer Eselin reitend den Geist seiner Regierungsgrundsätze d. i. im Gegensatz zum Ritte auf dem kriegerischen Streitrosse bei den alten Königen und im Sinne von jenen Stellen, welche den König vor dem Streitrosse warnen, Deut. 17, 16. 1 Kön. 8, 11. Pro. 21, 31 sich so als sanftmüthigen und demüthigen Weltbeherrscher erweisen oder anzeigen wollte.

Dieselbe Bedeutung hat die dritte Seligkeit auch 5. im Bezug zur gesetzlichen Grundlage, das ist insofern, als sie dem Gesetze des Jobel- und Sabbathjahres, welches die verarmten Sklaven und Taglöhner wieder zu Erben des Landes machte, in sittlich idealer Anschauung gegenübersteht. Gewöhnlich wird, wie wir schon sagten, Sanftmuth im Lat. mit mansuetudo übersetzt; dieses Wort kommt von manus und suesco, und bedeutet also den Zustand, wornach ein Mensch sich fügsam und schweigsam zeigt genüber der starken Hand oder der Gewalt eines Höheren; es weiset auf die disciplina, die einem Thier das Wilde und Störrige benommen, und es unter dem Joche und durch die Zucht der Hand an die Hand gewöhnt, und es „handlich" machte. Wie nahe liegt nun diese Bedeutung des Wortes Mansuetudo zum Wesen der Sanftmuth und seinem Concretum im Stande des Sklaven. Denn man beachte nur, wie der Sklave in der hl. Schrift durchweg als unfrei, der Herr aber als der Freigeborne, als Freier angesehen wird. Das Jubeljahr sollte nun Freiheit דְּרוֹר verkünden, Jer. 34, 17, zumeist die Loslassung der Sklaven. Seine Befreiung wird eine Entlassung, die Abnahme einer Bürde, gleichsam des hölzernen Sklavenjoches", מוֹטָה Js. 58, 6, 9 genannt, und daher kommt es auch vielleicht, daß חַשְׁשִׁי schwach, schwächlich und siech auch vom Freilassen gebraucht wird; denn wenn jemand in Folge von Alter und Schwachheit als Sklave nicht mehr dienen konnte, so wurde er natürlich als Hebräer gerne vom Herrn als unnütze Belastung des Hauses entlassen. Wendet man nun diese Erscheinungen auf die Tugend der Sanftmuth an, so liegt natürlich ein inniger Zusammenhang darin, daß jemand, in welchem das irascibile oder bei Thomas Aquin tract. de ira genannt die vis resistendi aut recalcitrandi beschwichtigt oder durch die Macht der Tugend und des Willens niedergehalten wird, auch die Triebe von Fleisch und Blut in Bande gelegt und unter

das Joch der Herrschaft des Geistes und Glaubens beugt. Schon die Stellung eines Sklaven brachte es ja mit sich, daß er in Allem nachgab und folgte, seine Augen mußten sich stets „auf den Fingerzeig des Herrn und der Herrin wenden" und aller Befehle und Wünsche gewärtig zu seien, wie es selber der Psalmist für unser Verhältniß zu Gott als Muster uns vorhält psl. 122, 1 und 2. Er durfte, wie Schiller vom frommen Knechte Fridolin im Gang zum Eisenhammer sagt, „selbst der Launen Uebermuth" nicht widerstehen, seine Sache war es lediglich, in allen Stücken wie eine Maschine oder wie ein Werkzeug in der Hand des Werkmeisters willenlos sich gebrauchen zu lassen. Wenn irgendwie, konnte sohin das Loos und die völlige Widerstandslosigkeit des Sklaven zur Folie für die freiwillige Tugend der Hörigkeit der Untergebenen dienen, damit jene, die als Heilsvermittler und Friedensrichter den Beruf der Herrn und Vorgesetzten haben, Alles zum glücklichen Ziele des allgemeinen Besten führen. Die Sanftmüthigen sind also nachgiebige und demüthige Gerechte, die lieber Unrecht dulden und Unrecht leiden, als Unrecht thun. Diese sociale Tugend, für den Staat und die Familie, für die Kirche und jeden Verein so wichtig und ersprieslich, konnte der Herr auch um so eher und passender dem Stande der Sklaven abstrahiren, als sich im Hebrä. der Begriff für Sklave und Knecht oder Diener noch nicht nach unseren heutigen gesellschaftlichen Verhältnissen in zwei Wörter zerlegte, sondern durchweg im Worte עֶבֶד aufging, und insofern noch mehr, als sich die Untergebenen dem Könige gegenüber stets als Knechte benannten und so eine stereotype Formel für das Unterthanenverhältniß entstand. 1 Kön. 17, 8. 15, 34 u. s. f.*)

Auch stimmen 6) die Ausleger zu der dritten Seligkeit dahin, daß dem Begriffe der Sanftmuth die Demuth und Geduld beigegeben sei, wodurch auch eben die Abstraktion dieser Tugend, vom Stande der Hörigen und Diener vollkommen gerechtfertigt

*) Das griech. Wort πραΰς geht von der physischen Sanftmuth aus, die darin besteht, daß die Sinne des Menschen durch irgend eine Einwirkung so berührt werden, daß sie nicht zum Widerstreit sich aufgefordert sehen. Für den Tastsein schließt dieß Wort das Eckige, Schroffe, Rauhe, für das Gehör das Gewaltige, für die Augen das Grelle, für den Geschmack das Saure und Bittere aus. Sittlich genommen bezeichnet es daher eine zarte, milde, ruhige und gefällige Gemüthsart.

erscheint. So erklärte z. B. Dr. Schegg, der seinen Commentar zu den Evangelien später veröffentlichte, als ich die Grundlage der Seligkeiten in einem Programme ankündigte, unsere Seligpreisung ganz analog unserer Auslegung und schreibt: „Ein heftiger und dabei, wie es scheint, nur zu gerechtfertigter Unwille über seine Lage hatte das ganze (jüdische) Volk ergriffen. Es mochte sagen, schon hinreichend und lange genug gelitten zu haben; es sei Zeit, wenn das messianische Reich gekommen wäre, das Joch abzuschütteln, die Fremdlinge zu vertreiben; sie seien bereit, der Stab des Zornes in der Hand Gotttes zur Vertilgung alles Gotteswidrigen zu sein." So hielten sie diesen Unwillen für eine Tugend, ihre Bereitwilligkeit (zur Empörung) für eine Forderung Gottes an sie". Dieser Denkweise, meint nun Schegg, habe Christus entgegentreten und sagen wollen, der Sieg des Reiches Gottes hänge von der Sanftmuth ab, die Sanftmüthigen würden das Reich Gottes zur siegreichen Entfaltung und Herrschaft bringen. Nach dieser angeblich „zeitgemäßen" Bedeutung und Auslegung der Worte Christi, fährt er dann fort: „Diese weltüberwindende Tugend ist die Sanftmuth genüber dem Zorne und dem Unmuthe, Leidensmuth genüber der Ungeduld, Empfindlichkeit und Verzagtheit, endlich Demuth genüber dem Stolze, dem Uebermuthe, der Gewaltthätigkeit. Sie ist eine Kraft zu tragen zu dulden, auszuharren im Vertrauen auf Gott und im Bewußtsein, daß ihm allein das Gericht zustehe." „Sanftmuth ist ihm die Waffe, mit welcher die Streiter Christi das Himmelreich Allen aufdringen, indem sie das Böse überwinden durch das Gute." Sowie Hr. Schegg, so zieht auch Maldonat bei dieser Seligpreisung die Demuth in's Spiel, da er unter den Armen im Geiste jene versteht, die von den irdischen Gütern ihr Herz losreißen und dann im Gegensatze zu jenen Auslegern, welche dem Begriffe „arm im Geiste" den Sinn von demüthig aufdrängen wollen, sofort erklärt, daß „die Demüthigen vielmehr in der Seligkeit der Sanftmüthigen erschienen" und sagt kurzweg auch „Mites dicuntur, qui humiles et mansueti sunt." Sehr beachtenswerth erscheint mir hiebei der Ausdruck der Peschito; diese sagt: Selig die machiche, welches Wort sowohl an und für sich als nach seiner Ableitung demüthig und sanft zugleich heißt. So heißt das Zeitwort mechach: depressus est, demissus est in allen Formen, und mauchocho das Hauptwort hat dieselbe

Bedeutung Demuth, Sanftmuth. Bei Luc. 1, 77 ist die erste sogar allein vorherrschend; denn der Herr sah die Niedrigkeit, die Demuth Mariens an, von Sanftmuth redet der Zusammenhang nicht im Geringsten; vergl. מוּךְ im hebräischen = herunterſinken, verarmen. Ebenso urtheilt Chromatius, der (nach Lapide) also schreibt: „Das Feuer erlischt nicht, wenn man nicht den Brennstoff und die Dornbüschel (vorher) weggethan: so wird auch die Seele nicht sanftmüthig und gelassen, wenn man nicht (durch die Armuth im Geiste) demjenigen entsagt hat, was die Seele aufbringt und entflammt". — „Die Sanftmüthigen (mites) sind also die Bescheidenen, die Demüthigen, die Einfältigen im Glauben und die sich bei jeder Unbild gedulden, indem sie in der Lehre des Evangeliums gebildet, das Beispiel der Sanftmuth Christi nachahmen." Wie nahe es im Wesen der Sanftmuth liegt, demüthig zu denken, ehe man sanftmüthig spricht und handelt, darauf verweist auch das Wort Christi, da er sagt: „Lernt von mir, ich bin sanft und demüthig", eine Redeweise, in welcher die eine Eigenschaft synonym mit der andern erscheint; und die Stelle, wo es heißt, daß Jesus als ani auf einer Eselin in Jerusalem einzog, läßt sich sowohl mit demüthig als sanftmüthig übersetzen, ohne daß hiedurch der Sinn wesentlich verändert erscheint. Erwähnenswerth dürfte noch zum Schlusse der Erörterung über diese Seligpreisung der Gedanke von Arnoldi sein, daß er in der dritten Seligkeit eine Entwicklung der Armuth in Hinsicht auf die Menschen, und in der Seligpreisung der Leidtragenden eine Richtung der Armuth im Geiste auf Gott zu finden glaubt. Wohl ist richtig, daß alle Seligkeiten auf der Armuth im Geiste beruhen, aber unrichtig ist es, zu denken, als ob die gemeinsame Grundlage derselben und ihre Abfolge schon erklärt wäre, wenn man einen dialektischen Zusammenhang der drei ersten Seligkeiten herausfinden will. Natürlicher Weise muß dann jeder fragen, in welcher Richtung hin entwickeln sich dann die übrigen Seligkeiten aus der Armuth im Geiste? Tritt die Richtung auf Gott nicht auch bei anderen hervor? Zum Schlusse muß ich noch beisetzen, daß die Gewohnheit der Alexandriner, das Wort עָנִי mit πραΰς zu übersetzen z. B. Job. 24 4. Js. 26 6, Zach. 9, 9. Num. 12, 3. Psl. 37, 11 und 147, 6 Veranlassung gab, daß der Begriff der Demuth zurücktrat, weil πραΰς nur eine Wirkung der Demuth und der Erniederung bezeichnet. Wir

gehen daher, ohne weiter auf diese und ähnliche Erklärungen zu achten, zur Verheißung der dritten Seligkeit über.

## II.

Mit der Sanftmuth hat der Sohn Gottes ein Fundamentalprinzip seiner Lehre ausgesprochen und seiner Kirche ein „arcanum quo nihil violentius est", wie der hl. Christostomus lehrt hom. 58 in gen., ein sacramentum morale möchte ich sagen, mitgetheilt. Durch die sanfte Gewalt milder Demuth hat das Evangelium des Herrn jenes Mittel gefunden, um Berge abzutragen, durch welche die menschliche Leidenschaft die Herzen scheidet, und jenes Mittel bezeichnet, welches rauhe Wege ebnet und den apostolischen Lämmern der göttlichen Sendung die krummen Wege gerade macht, um den Verkehr der Menschen unter sich und mit Gott zu erleichtern. Diese soziale Tugend scheint die Bestimmung zu haben, die spitzigsten Dörner und stacheligsten Disteln der fluchbeladenen Erde abzustumpfen und jene Zeit herbeizuführen, wo das Kind mit der Otter spielt, und der Löwe mit dem Böcklein gemeinsam weidet. Um die selige, ja paradiesische Glückseligkeit aber zu erkennen, welche dieses Wort des Herrn in Aussicht stellt, dürfen wir nur den Lohn dieser Tugend näher anschauen. Wenn es heißt, daß die Sanftmüthigen das Erdreich besitzen, so deutet das ein Alter als 1) terra, quam gerimus, 2) terra, quam terimus, und 3) terra, quam quaerimus. In erster Beziehung hat es seine volle Wahrheit, daß der Sanftmüthige sein eigenes Herz und die Regungen seines Blutes, überhaupt also Seel und Leib in vollkommenster Ruhe beherrscht und daß keine satanische und keine unordentliche Neigung das Erdengebilde in der Gewalt hat, woraus Gott den Menschen im Mutterleibe bildet. Einige beziehen also den Lohn dieser Tugend auf das eigene Ich des Menschen, und erinnern, wie z. B. Vogelsang es thut, an das Wort des Herrn: „In der Geduld werdet ihr eure Seelen besitzen", durch Sanftmuth und Demuth „werdet ihr die Ruhe finden für eure Seelen." Nun kann man allerdings nicht läugnen, daß die Sanftmuth ihren Verehrer belohnt. Sie verlängert dem Menschen das Leben, während umgekehrt Eifer und Zorn nach den Worten der Schrift die Tage verkürzen, sie setzt den Menschen in Stand, sich das Leben zu verschönern und uns die Freiheit der Kinder Gottes rücksichtlich der Knechtschaft des Zornes

zu verschaffen, uns also von einer Leidenschaft zu befreien, welche eine ebenso ausgedehnte als grausame und verderbliche Gewalt hienieden ausübt. Richtiger jedoch als diese Auslegung erscheint die Ansicht derjenigen, welche darunter irdisches Glück und Wohlfahrt, Besitzthum und Vermögen oder den Besitz der terra, quam terimus, insbesondre die ganze Erde, die ganze Welt, alle Menschen in der Abhängigkeit von Jesu als dem sanften und demüthigen König denken. Denn dem messianischen Könige sind nach psl. 2 alle Völker der Erde zu Unterthanen bestimmt. Und es sollten seine Apostel von ihm Sanftmuth und Demuth lernen, damit sie, „als Lämmer unter die Wölfe gesandt," den Erdkreis für Gott erobern. In der That umschreibt auch Suidas das im Texte gebrauchte Wort κληρονομέω im Sinne von κατεξουσιάζω und κτῶμαι. Berlepsch legt daher mit Kuinoel so aus, es bedeute so viel „als den Empfang dessen, was uns bestimmt sei" und setzt hinzu: „weil den Juden im Psalm 36, von welchem dieser Spruch genommen ist, und auch an anderen Stellen der ruhige und glückliche Besitz von Palästina häufig als Belohnung verheißen worden sei, so sei κληρονομεῖν τὴν γῆν zuletzt nichts anders, als eine sprichwörtliche Redensart geworden, um auf das messianische Reich angewandt, nichts weiter als eine große Glückseligkeit, die Seligkeit überhaupt anzuzeigen."

Daß aber in dieser Verheissung der Himmel nur unter einem anderen Gleichnisse als in den anderen Seligkeiten dargestellt wurde, daß hier die terra, quam quaerimus, die civitas coelestis, das versprochene Land im Himmel gemeint ist, das zeigt die Stellung derselben; denn der Heiland versichert zuletzt, daß er in seinen Seligkeiten, also auch in dieser, den großen Lohn des Himmels habe vor Augen stellen wollen. Wenn der Heiland den Himmel einmal mit den Worten umschrieb, der arme Lazarus werde dort getröstet, wenn der Psalmist den Himmel mit den Worten einst umschrieb, „er werde gesättigt werden, wenn er die Herrlichkeit des Herrn einst sehe", so können wir hier nicht anstehen, auch in den Worten: die Sanftmüthigen werden das Erdreich besitzen, mehr eine himmlische Verheissung und zwar die ewige Seligkeit unter einem anderen Gesichtspunkte, als in den anderen Seligpreisungen anzunehmen. Gerade dieser Gesichtspunkt ist es aber dann, der die symbolische Beziehung zur Hütte vollkommen bestätigt. Der Himmel muß sich dann

bei dem mosaischen Heiligthum im Symbole von den Gütern des Erdreichs darstellen. Diese Beziehung verhindert übrigens keineswegs die Annahme, daß sich die Verheissung des Erdreichs als Umschreibung für den Himmel wie von selbst ergab. Bekanntlich hat Gott einst dem Abraham das Land Chanaan geschenkt und gesprochen gen. 13, 14 und 15: „Hebe deine Augen und schaue von dem Orte, wo du nun bist, gen Mitternacht und Mittag, gen Aufgang und Niedergang. Alles Land, das du siehst, will ich dir geben und deinem Samen ewiglich. — Mache dich auf und zieh durch das Land nach seiner Länge und Breite, denn dir will ich es geben". Dieselbe Verheißung gab ihm Gott schon vorher, als er zuerst seinen Fuß ins Land setzte gen. 12, 7 und wiederholte dieselbe, als er in Opfern einen Bund mit ihm schloß 15, 7 und 18. Auch sprach Gott ebenso zu Isaak bei Gerara mit den Worten gen. 26, 3: „Bleib in dem Lande, das ich dir zeige. Sei ein Fremdling darin; ich will dir und deinem Samen all diese Landstriche geben und den Schwur erfüllen, den ich Abraham gegeben." Auf diesen Daten beruhte später die Hoffnung Israels, wovon Gott einst zu Abraham noch deutlicher redete, und sprach gen. 15, 13: „Wisse zum Voraus, daß dein Same fremd sein wird in einem Lande, das nicht sein ist, und man wird sie zu dienen zwingen und plagen 400 Jahre. Im vierten Geschlechte sollen sie wieder hieher kommen und ich werde das Land deinem Samen geben vom Fluß Aegyptens bis zum Euphrat." Eine vierhundertjährige Hoffnung auf das Land, wo Milch und Honig fließt", ließ nun viele Menschen in's Grab steigen, ehe sie in Erfüllung gehen konnte; nothwendiger Weise mußten diese das Land der Hoffnung in einer anderen Welt suchen und finden. Noch lebendiger mußte die Erwartung auf das Geschenk dieses Landes für Herz und Mund sich zeigen, als Israels Volk vierzig Jahre in der Wüste zog und zwischen dem Lande seiner Qual und zwischen dem Lande der Hoffnung umhergetrieben ward, so daß ein ganzes Geschlecht inzwischen ausstarb. Im Gegensatz zu diesem nomadischen Wüstenleben mußte dann das Land der Verheißung als Ruhestätte, als מְנוּחָה erscheinen, wo sie einen bleibenden, beständigen Aufenthalt erhofften. Daher heißt, nach Kanaan kommen" für Israel soviel als in die Ruhe eingehen." So heißt es in der That sehr häufig in der hl. Schrift z. B. psl. 95 u. v.; Exod. 33, 14. Deut. 3, 20. 12,

10. Zugleich hat dieß noch den Begriff, daß Israel daselbst „von seinen Feinden nicht solle beunruhigt werden", wenn es Gott gehorche z. B. Jos. 21, 44. Deut. 25, 19. Eben dieser Begriff mußte noch mehr das jenseitige Leben im Besitz von Chanaan abspiegeln; denn der Tod führt ja ebenfalls in eine bleibende Ruhestätte, wenigstens stellt er sich dem Erdenpilger als ein „Ausruhen" als das „Ankommen am Ziel" heraus, wie denn auch der hl. Paulus vom Nomadenleben der Väter öfters im Hebräerbrief Veranlassung nimmt, sie als Männer zu bezeichnen, die eine bleibende Stätte, eine Stätte im himmlischen Jerusalem suchten. Hebr. 11, 10. 12. 22. vergl. Eph. 2, 19. Noch ausführlicher, wie ex professo redet er davon im vierten Kapitel des Hebräerbriefs, wo die *κατάπαυσις*, die Ruhe in Palästina von ihm ausdrücklich als Vorbild des Himmels erklärt wird. Er sagt V. 2, daß „auch uns (den Christen) so gut wie jenen (in der Vorzeit) die Verheißung verkündigt wurde, in die Ruhe des Herrn einzugehen". Er sagt V. 6: „Nachdem jene, denen es zuerst verkündet worden, wegen ihres Unglaubens nicht (Alle) eingegangen sind, so bestimmt die Schrift nochmals einen Tag, ein „Heute", daß wir nicht unsre Herzen verhärten, sondern auf die Stimme Gottes achten mögen. Josua brachte Israel nicht zur (wahren) Ruhe, sonst würde Gott nicht noch von einem anderen Tage oder „Heute" im Psalme die Ruhe versprechen. Es steht der wahre Ruhetag, der Sabbath, noch für das Volk Gottes zu erwarten. Denn wer eingegangen ist in seine Ruhe, der ruhet auch aus von seinen Werken, gleichwie Gott von den seinen. Lasset uns also eilen, in diese Ruhe einzugehen." Es läßt sich so die Ideenverbindung, wie die Verheissung des Landes mit der Verheissung des Himmels identisch ward und als eine geläufige, allgemein verständliche Redensart sich ausbildete, unzweifelhaft begreifen; und dadurch, daß das Christenthum auf dem alten Bunde ruht und die Sprache der Apostel noch heute forttönet, so kommt es, daß auch heutzutage noch die Verheissung des gelobten Landes zum Ausdrucke unserer Hoffnung auf ein künftiges Leben sehr häufig gebraucht und verstanden wird. Auch würde die himmlische Beziehung in der deutschen Uebersetzung sinngemäß viel leichter hervortreten, wenn es nicht hieße: Sie werden das Erdreich besitzen, sondern wenn es hieße: Sie werden das Land besitzen. Wenigstens würde dieser Ausdruck eher

mit dem Ursprung dieser Redeweise übereinstimmen. Zur Ergänzung unsrer Auslegung darf ich jedoch nicht unterlassen, auf den Umstand noch hinzuweisen, daß diese Verheißung vom Lande Palästina noch in einer anderen, sehr geläufigen Redeweise als Bild himmlischer Seligkeit, als Bild für die hohen Lebensgüter der Religion wiederkehrt. Ich meine hier den Ausdruck, wenn es heißt: „Gott ist unser Herr und wir sind Schäflein seiner Weide" oder „wir sind sein Volk und Schafe seiner Weide." Thalhofer sagt zu Psalm 94 über das Wort: oves pascuae ejus: „Pascua ist Palästina, die fette Weide, die Gott für sein specielles Erbe ausersehen, auf die er es sodann wunderbar geführt hat und auf der er es für und für gnadenreich und liebevoll leitete und schützte." Kirchenlexikon. Suppl. Band; Art. Proselyten. Thalhofer umschreibt den Ausdruck „oves pascuae ejus" in Psalm 99 geradezu mit den Worten: „Er machte uns zu Besitzern des Landes". Chanaan ist ja auch nach Exod. 15, 17 „mons hereditatis"; und weil der Berg Sion das ganze Land in religiöser Beziehung vertritt, so ist dieß der „fette Berg", mons pinguis, mons coagulatus Pl. 67, 16. Wird nun das ganze Jubeljahr und die Sabbathzeit in der hl. Schrift nicht selten auf die ewigen Güter bezogen, so kann es uns nicht wundern, wie Jesus der Herr die einzelnen Gesetze dieser Zeit der Ruhe und Glückseligkeit hier auf den Himmel anwandte, und sein göttlicher Geist allein konnte die glückliche Parallele finden, wie die symb. Geräthe des Heiligthums hierin sich vergleichen ließen. Es konnte ihm daher auch nicht entgehen, daß, wenn die armen Beisassen und Miethlinge oder hebr. Sklaven im Sabbath- und Jubeljahr in bessere häusliche Stellung und zu Besitz kamen, dieß zur schönsten Analogie mit dem Tische der Schaubrode in der Hütte sich anwenden lasse; denn wie wir nun nachweisen wollen, stellte eben dieser Tisch mit Broden und Weingefäßen bildlich die himmlische Wohnung dar, deren sich die Seligen im ewigen Leben erfreuen. Erdengüter bezeichneten da den Himmel als den Ort des Reichthums und aller Lebensgüter in Hülle und Fülle. Dort erfüllt sich die Hoffnung des Psalmisten, wenn er betete (Psl. 141): „Du o Herr! bist meine Hoffnung, mein Erbtheil (mein Besitzthum, חֶלְקִי) im Bunde der Lebendigen.

## § 10. Der Schaubrodtisch stellte den Himmel im Bilde der Erdengüter und zeitlichen Segens dar.

### I.

Es macht zwar keine besondere Schwierigkeit, die gegebene Behauptung zu beweisen; die wahre symbolische Bedeutung des Schaubrodtisches ist sehr deutlich durch den Tisch und seine Brode bezeichnet. Dennoch fehlt es auch hier nicht an Behauptungen und Deuteleien, durch welche die Gelehrten den wahren Stand der Sache verkehrten und manche erhebliche Irrungen hiebei zu Tage förderten. Es giebt solche sowohl bei der Beschreibung des Geräthes und seiner Bestandtheile, als noch mehr bei deren Deutung oder Auslegung. Was nämlich den Tisch selber betrifft, so will ich hier kein Gewicht auf die kleinen Abweichungen legen, welche schon über die Kranzleiste (זר) dieses von Sittim-Holz gemachten und mit Gold überzogenen, vierfüßigen Tisches bestehen. Thalhofer giebt an, die Sache kritisch untersucht zu haben, kommt aber doch nur zu der Behauptung, es sei die Tischplatte mit einer Kehlleiste rings umgeben gewesen, aber wahrscheinlich (!) so, daß nach Oben hin Kehlleiste und Tischplatte nur eine Ebene bildeten, während nach unten hin die Leiste die Ebene der Tischplatte überragte, so daß eine kleine Fuge sich bildete, in welche das aus Füllung und Füßen bestehende Gerüste eingepaßt wurde, so daß also die Leiste sowohl um die Tischplatte als um den oberen Theil der Füllung und der Füße herumlief, sie umgürtete (זר) und einschloß. Er meint, das untere Ende der Füllung wäre gleichfalls mit einer solchen, auch über die Füße hinlaufenden Kehlleiste eingefaßt gewesen, unter welcher dann, wohl auf den Längenseiten an den vier Füßen ein Rinken für die vergoldeten hölzernen Tragstangen angebracht war. Diese Beschreibung ist nämlich insofern von einigem Interesse, als manche Gelehrten z. B. Gesenius und Winer unter Bezug auf Stellen wie Isaias 11, 12, Psl. 104 u. 74, 4. Ezechiel 5, 5 ganz irrig behaupteten, der viereckige Tisch stelle die auf Säulen ruhende, als Quadrat gedachte Erde und die Kranzleiste an ihm stelle dann das Meer vor, welches nach der Anschauung der Alten die Erde umschloß. Die Uebersetzung der 70 giebt das Wort Ser bald mit στρεπτὸν κυμάτιον Exod. 25, 11; 24, 25, bald mit στεφάνος στρεπτός Exod. 30, 4.

Thalhofer meint, weil die 70 Dolmetscher auch die unter der Tischplatte anzubringende Verzierung, (מִסְגֶּרֶת) misgereth genannt, durch στεφάνος übersetzten, wie bei Isaias 22, 21 das Wort abnet, so müsse man στεφάνος im allgemeinen Sinne von Umfassung festhalten und beachten, was die bei ihnen gewöhnlichere Uebersetzung des זר durch κυμάτιον sagen wolle. Er erklärt nun, κυμάτιον bezeichne in der architektonischen Sprache Griechenlands eine „gewellte" Verzierung an Säulen, eine Kehlleiste, an welchen Bas- und Haut-Reliefs mit einander abwechseln (κῦμα). — Für die Auffassung des Ser als Hohl- oder Kehlleiste spreche auch die Abbildung des Schaubrodtisches auf dem Triumphbogen des Vespasian. Vrgl. Reland de spoliis templi pag. 70. Auch seien die Beweisgründe für Ser als Blumenwerk, wie Bähr es auslegt, nicht nöthigend". In dieser Art sucht Herr Thalhofer mittelst der 70 und des griech. Sprachgebrauchs ein hebräisches Wort zu erklären, wogegen sich gerechte Bedenken erheben lassen. Vergessen hat er hiebei, daß man Ser auch mit Rücksicht auf dessen Vorhandensein bei der heil. Lade und dem inneren Altare würdigen müsse. Man kann in diesen Fällen nur eines und dasselbe darunter verstehen. Am natürlichsten erklärt sich das Ganze Flavius Josephus, welcher lib. 3. cp. 7 antiq. annimmt, ein Kranz sei vier Finger ober der Platte und ein anderer vier Finger unterhalb hervorgestanden, mitteninne habe sich um die Platte des Tisches die Leiste misgereth befunden. Im Vergleich zur Wortfolge im hebr. Texte empfiehlt sich diese Darstellung nicht minder. Aber eben weil der Ser auch bei der Lade und dem goldnen Altar vorkommt, so ist dieß der beste Beweis, wie es gegen alle Regeln der Deutung, namentlich der Einheit, verstößt, wenn der Ser beim Tische etwas bedeuten sollte, nämlich das Meer, was bei den anderen Geräthen nicht der Fall sein kann. Nichts zu sagen davon, daß eine Beziehung zum Meere in der himmlischen Wohnung, im Heiligen nämlich, schon an und für sich nicht zulässig erscheint.

Aber von der größten Wichtigkeit ist es, ob neben den 12 Schaubroden, die oben mit Weihrauchkörnern belegt und so als Opfer charakterisirt waren, auch Trankgeschirre auf dem Tische standen. Der heil. Text macht Exod. 25, 29 viererlei

Nebengeräthe namhaft. Dasjenige, über welches füglich gar kein Streit entstehen kann, sind die cappoth (כַּפּוֹת) d. i. nach dem Wortbegriffe Geschirre, welche die Form einer hohlen Hand hatten, die bei den 70 stets θυίσκαι, bei dem Vulgatisten phiala heißen, und theils darum, theils auch weil sie nach Num. 7, 86 zum Rauchwerk dienten, nach dem Urtheile fast aller Ausleger und Uebersetzer zur Auffassung der Weihrauchkörner dienten, die alle Sabbathe von den 2 Schichten, in welchen die Schaubrode aufgespeichert lagen, abgenommen und außen im Feuer des Vorhofaltars entleert wurden. Nach Reland sind diese Weihrauchschaalen nun in die kearoth als ihre Untersätze gestellt gewesen und das waren jedenfalls nach Num. 7, 13 Geschirre, deren Bedeutung mit den unblutigen oder Speisopfern zusammengeht, was für unseren Zweck das Wichtigste ist. Sie gleichen daher nach unserem jetzigen Rituale der Patene, haben ihren Namen von קָעַר tief sein, und waren nach den Rabbinen nur Schüsseln, bei den 70 τρυβλία genannt (Matth. 26, 23. Marc. 14, 20), in die man die Brode von der Zeit des Gebackenseins bis zu ihrer Aufstellung im Heiligthum legte. Thalhofer aber behauptet, daß sie in diese Schüsseln auch auf dem Tische eingelegt und aufgestellt wurden. Calmet meint, die Brode seien auch in denselben geknetet worden, wogegen jedoch mit Recht bemerkt wird, nach Exodus 37, 16 würde der kearoth als auf dem hl. Tische befindlicher Geschirre gedacht, während das Kneten und Backen im Vorhof geschah. Auch möchten wohl goldene kearoth für das Kneten zu edel gewesen sein, da sich diese gemeinen Schüsseln dann in nichts von denen auf dem hl. Tische unterschieden hätten. Die Rabbinen lassen die Brode ohnedieß auch nur in eisernen Schüsseln gebacken werden. Sowie nun beide Geräthe, die kearoth und die cappoth auf den Gebrauch bei den hl. Broden verweisen, ebenso läßt sich nach unparteiischer Anschauung der hierin ganz deutlichen Schriftworte nicht anders urtheilen, als daß die zwei anderen Geräthe, deren Zubereitung dem Moses befohlen ward, auf die Natur von Trinkgefäßen Anspruch machen. Sie heißen קְשׂוֹת und מְנַקִּיּוֹת. Was ersteres Gefäß betrifft, übersetzen es die 70 stets mit σπονδεῖα, ein Ausdruck, der auch bei Josephus unter den Gefäßen des Tisches wiederkehrt, und dessen Bedeutung sich auf flüssige Dinge

bezieht. Der hebr. Name ist durchaus einerlei mit der Form קְסָת. Während Gesenius קְשׂוֹת überhaupt als Schaalen bezeichnet, faßt er die andere Wortform im Sinne von Krug und setzt bei, es entspreche dem aramäischen kista, das meistens ein Maß für flüssige Dinge bedeute, etwa ein Sextar sei und im Aethiopischen mit hydria = Wasserkrug übereinstimme. In der That gebraucht Ezechiel das Wort keseth einmal in der Zusammensetzung mit hassopher für Tintenfaß. Ezech. 9, 2, 3. Schon diese Umstände führen auf die Natur eines Geschirres für Flüssiges; allein dieß bestätigt sich noch mehr durch den Beisatz hannesech, d. i. Trankopfer, der dem Worte kesoth Num. 4, 7 gegeben wird und keine andere Deutung zuläßt. Einige älteren Gelehrten z. B. Lundius und die Uebersetzer Junius und Tremellius haben hiebei eine ganz andere Auffassung. Nichts sei gesagt davon, daß letztere sogar scopulae d. i. Kehrbesen darunter verstehen, mit denen der Tisch bisweilen abgewischt worden sei und die also diese Gefäße des Herrn ganz spiesbürgerlich ansahen, nichts sei davon erwähnt, daß Junius am anderen Orte auch wieder Deckel darunter versteht, womit jedes Brod zugedeckt worden sei, damit es rein bliebe, als ob die Hütte als Haus voll Unreinheit aufgefaßt worden und die „Brode des Angesichts" wieder dem Angesicht hätten entzogen werden sollen. Allein beachtenswerth ist es immer, daß die Rabbinen die Auflagerung der Brode sich durch die Zwischenlage von halbkreisförmig durchschnittenen, also hohlen Rohrstäbchen erklärten, die zu beiden Langseiten des Tisches hin in die Zacken von je zwei Pfählchen eingelegt waren, wodurch die Aufspeicherung der Brodkuchen eine feste und geordnete Form erhielt. Es ist nicht zu läugnen, daß eine solche Aufspeicherung alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Denn da jedes Brod nach Lev. 25 zwei Gomer Mehl erforderte, ein Gomer aber nach Exod. 16, 36 der zehnte Theil eines Epha ausmacht oder 43 Eierschaalen, beide also die Fülle von 86 Eierschaalen enthielten, so macht dieß nach den Berechnungen von mehreren Gelehrten bei 5 bis 6, nach anderen bis 8 Pfund, so daß also die Brode, unerachtet sie der Form wegen auch Kuchen heißen, dennoch unseren Laib Broden entsprachen. Auch heißen diese Brode wohl wegen besonderer Form der Auflagerung lechem hammaarecheth d. i. „Brod der Ordnung", auch selbst

der Tisch heißt schulchan hammaarecheth, 2 Chron. 29, 18, ja die Brode heißen geradezu maarechoth 2 Chron. 2, 3. Da nun die Lampen wegen der besonderen Ordnung ihrerseits auch „die in Ordnung gestellten Lampen" heißen Exod. 39, 37 neroth hammaarachah, so läßt jedenfalls der nicht seltene Name „Brode der Ordnung" oder „Brode der Aufspeicherung" auf eine besondere Regelmäßigkeit schließen und mag damit wohl symbolisch mehr gesagt sein, als wenn man darunter blos ein Brod der Auflagerung auf dem hl. Tische verstanden wissen will. Nichts destoweniger kann man nicht einsehen, wie diese rabbinische Auslegung sich an die beiden Namen kesoth und menakijjoth anschließen soll. Denn kesoth wurden in Folge gegebenen Citats der Schrift bei Trankopfern gebraucht; und dazu ließen sich keinenfalls durchschnittene Rinnenröhrchen gebrauchen, sondern Kannen und krugförmige Gebilde. Und rücksichtlich der menakijjoth ist der ausdrückliche Beisatz in der Schrift maasgebend, „mit welchen die Spende, die Libation geschieht" d. i. mit welchen der Wein als Opfer ausgegossen wird, heb. אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן. Nach dem Texte bezieht sich dieser Beisatz zu Menakijjoth, und Aben Esra, der nur den Kesoth die Natur von Opferkannen zukommen lassen will, hat keinen hinreichenden Grund, unter Bezug auf die Psalmstelle 90, 6, 7 und Numeri 4, 7 eine Versetzung der Worte zu behaupten. Wie dort die kesoth, so erweisen sich hier eben die menakijjoth auch als Trankgefäße, weßhalb die 70 richtig übersetzen: „τὰ σπονδεῖα καὶ τοὺς κνάθους, ἐν οἷς σπείσεις ἐν αὐτοῖς". Thalhofer und die älteren Ausleger fassen daher die kesoth als größere Kruggefäße oder Kannen, aus welchen mit den menakijjoth als kleinen Schöpfgeschirren der Wein hervorgeschöpft werden konnte, er setzt sie sohin in dasselbe Verhältniß, wie den kleinen cyathus zum großen crater oder Mischkrug. Gesenius leitet daher das Wort vom syrischen neka ab, dessen Pael spenden, libare bedeutet. Auch Fagus übersetzt menakijjoth mit cyathos, Luther mit Schenkschaalen. Johann Eberhard Rau in der besonderen disputatio de libamine oblato in mensa sacra, Herbronn 1703 sowie Joh. Christoph Wolf, der Editor von Lund's jüdischen Heiligthümern in der Note 20 zum I. B. des lev. Priest. cp. 24, nicht minder auch Bähr (Symb. I. S. 4, 12) stimmen für diese Auffassung und läßt sich mit Recht

fragen, wie, wenn das Wort jyssach (יְסַךְ) soll „bedeckt" heißen, der heil. Tisch durch Gabelpfähle hätte bedeckt werden können, die nach den Rabbinen selber nur zur Seite angebracht waren. Und will man menakijjoth auf Weihrauchschaalen beziehen und sagen: „mit denen soll ausgeschüttet werden", so fehlt es nicht blos an einem Subjekt, um diese Bedeutung ohne Schwierigkeit geltend zu machen, sondern es ist auch zu bedenken, daß schon zweier Gefäße für den Weihrauch gedacht wurde, deren Natur keine Zweifel zuläßt. Nur ist noch anzumerken, wie Bähr und alle Beschreiber der hl. Alterthümer des A. T. hervorheben, „der Text vom Wein selbst gänzlich schweigt." Daraus aber nun folgern, derselbe sei dem Brode nicht gleichzustellen, sondern rein Nebensache, ist auch nicht richtig. Es ist vielmehr zu bedenken, daß der Schaubrodtisch dem unblutigen Opfercult entspricht, wie derselbe am äußeren Altar geopfert wurde, sowie daß der Rauch- und Gebetsaltar den blutigen Opferaltar in himmlischer Form darstellte. Der himmlische Charakter der Wohnung läßt uns mit Recht schließen, der Ort im Heiligen habe zeigen wollen, wie die seligen Engel im Himmel Gott dienten und zwar in Uebereinstimmung mit Israel's Gottesdienst auf Erden oder wie aus der Gottesverehrung in der sichtbaren Gemeinde Gottes einst im Himmel die Seligkeit der Auserwählten in der Fortsetzung analoger Erscheinungen sich entwickele. Eben deßwegen gehört auch Wein, oder gehörten doch Weinkannen auf den Tisch der Schaubrode, weil auch im Vorhofe die Speisopfer in der Regel mit Trankopfern von Wein verbunden waren. Die himmlische Analogie zum unblutigen Opferdienst im Vorhof besteht übrigens fort, auch wenn blos leere Weinkannen dastanden, indem sie durch die analoge Form zu den Weinkannen bei den nesachim schon zur Grundlage der symbolischen Bedeutung des Tisches dienten. Sprachlich läßt es sich indessen nicht beanstanden, daß man statt „Kannen und Becher, in welcher libirt zu werden pflegt". vielmehr übersetzen müsse: „Kannen und Becher, damit in ihnen libirt werde". Dieser Beisatz enthält dann ein Gebot des Weinopfers, was also nothwendig auch den wirklichen Vollzug im Kulte bei der Wegnahme der Brode voraussetzt. Vielleicht haben die nachchristlichen Rabbinen mit der Verläugnung der Weinspende dem neutestamentlichen, unblutigen Opfer diese Beweisstelle entziehen

wollen; allein da die Hütte einen himmlischen, vor- oder nachbildlichen Charakter für das Jenseits hat, da die enge Verbindung des unblutigen Opfercultes mit dem blutigen am äußeren Altare nothwendig die wahren und zuverlässigsten Beziehungen zur Mincha des Herrn darbietet, und da auch diese wie die Menachoth im alten Bunde ihr jenseitiges Abbild im Himmel haben oder als Unterpfand der jenseitigen, künftigen Lebensgüter sich darstellen, so wäre damit nichts erreicht, was dem christlichen Dogma einen Eintrag thun könnte. Wurde nun aber, wie es kaum zu bezweifeln ist, auch Wein auf den Schaubrodtisch gestellt, so hat Bähr doch wohl Recht, daß derselbe wegen der Gefahr der Säurung nicht die ganze Woche über in den Kannen auf dem Tische stand, sonst wäre dieß wohl auch vorgeschrieben worden, sondern die Libation wurde dann erst vollzogen, wenn am Sabbath der Weihrauch, der auf dem Brode lag, auf dem Vorhofaltar verbrannt werden mußte, und hiezu wurde der Wein erst in jene Gefäße eingefüllt und alsbald auch am Altar ausgegossen als Opfer.

## II.

Wir gehen nun zu den bisherigen Auslegungen über die Schaubrode selbst über, um theils der wahren Bedeutung dieser symbolischen Spende Bahn zu brechen, theils dasjenige hervorzuheben, worin die Ausleger schon vielfach die Wahrheit erkannten oder berührten.

Einige haben 1) kosmische Beziehungen mit ins Spiel gebracht; sie setzten die zwölf Schaubrode in Vergleich mit den zwölf Monaten des Jahres, sie wollten nach diesen andeuten, daß Gott Israel allezeit mit Nahrung versorgen werde. Auch selbst die 12 Zeichen des Thierkreises wollten sie darin dargestellt sehen. Dieß zu sagen, erlaubten sich selbst Philo und Flavius Josephus; und nach ihrem Vorgange legte dann auch Clemens von Alexandrien so aus und sah mit ihnen im Tisch ein Bild der Erde um ihrer äußeren Einrichtung willen. Er erblickt dann in den vier Füßen desselben ein Bild der vier Jahreszeiten, und wenn es heiße, „daß der Tisch eine wellenförmige Umgränzung habe, so könne dieß auf nichts anderes deuten, als daß Alles (τὰ πάντα) in Zeitperioden sich abschließt, oder daß die Erde vom Ocean umströmt werde.“ Strom. pg. 658.

Man wirft aber dieser Auslegung mit Recht vor, daß sie die hl. Kultusstätte im Sinne der Heidenwelt auffaßt, die in allen Mythen und Symbolen die sichtbare, äußere Welt abspiegelt. Dieser Standpunkt widerspricht natürlich wie im Allgemeinen, so auch hier im Besonderen dem Zwecke des Moses, der den siderischen Abbildungen und Beziehungen durch ausdrückliche Verbote entgegentrat und allen heidnischen Beigeschmack im Kulte untersagte. Daß natürlich 12 Laib Brod zu wenig Aehnlichkeit mit den Zeichen im Thierkreise haben, versteht sich von selbst.

Eine andere Auffassung, die wir die anthropomorphische nennen wollen, ist 2) ebenso verwerflich, als die erste. Nach dieser Auffassung bot dieser hl. Tisch „das Tafelbrod" für Gott und stellte eine schuldige Naturallieferung dar nach Art der Lektisternien bei den Heiden. Gesenius thut dieß noch in seinem Commentar zu Isaias cap. 65, 11, wenn er schreibt: „Den beiden Göttern (Gad und Meni) wurde nach unsrem Verse gemeinschaftliches Lektisternium gebracht, eine Sitte, die in den morgenländischen Religionen häufig ist und von diesen vielleicht zu den abendländischen überging. . . Aehnlich brachte man dem Monde als der Himmelskönigin Kuchen und Becher dar (Jerem. 7, 18. 44, 17); die Aegypter in Melite verehrten einen Drachen mit Lektisternien (Aelian. Var. histor. 11, 17) und die Schaubrode im Tempel zu Jerusalem sind nichts anders". Auch selbst Kreuzer Symb. 1. S. 246 läßt sich trotz seines sonst lobenswerthen Standpunktes einfallen, die Brode des hl. Tisches mit ägyptischen Tempelkuchen zu vergleichen. Er hätte sagen sollen: das Zeichen ist dasselbe, aber nicht das Bezeichnete, nach dem Satze: Wenn 2 dasselbe thun, so ist es nicht immer dasselbe. — Er gedenkt nämlich einer Priesterprozession, bei welcher einzelne Priester gewisse Symbole und unter diesen auch einige eine ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων d. i. einen Ausschuß, eine Sendung von Broden trugen. Bei dem Namen ἔκπεμψις, der fast gar keine Aehnlichkeit mit der πρόθεσις τῶν ἄρτων auf dem hl. Tische hat, glaubt Kreuzer dennoch eine synonyme Beziehung zu entdecken und bemerkt, „daß altägyptischen Tempelbildern ganz deutlich Schaubrode vor Augen standen." Bähr bemerkt hierauf, die ganze Verwandtschaft in diesen Erscheinungen des heidnischen und mosaischen Kultus beruhe darauf, daß man hier wie dort vom Brod ein symbolischen Gebrauch gemacht habe. Um den

Begriff der Mittheilung und Erhaltung des Lebens zu symbolisiren, konnte es kein näher liegendes, passenderes Symbol geben als das Brod, das erste und wichtigste Lebensmittel, das überall und von jeher für den Repräsentanten des Lebensunterhaltes überhaupt galt. Man habe wohl die lutherische Uebersetzung „Schaubrode" in dem Sinne genommen, als sei es zur öffentlichen Schau ausgestellt oder ausgetragen worden, sonst wäre eine Vergleichung mit den Isisbroden bei den Aegyptern ganz unerklärbar." Jederman weiß aber, daß diese Brode des Angesichts durchaus nicht zu einer öffentlichen Schaustellung kamen. Auch haben die Heiden blutige Opfer dargebracht, und doch muß man dem mosaischen Kulte ein ganz anderes Prinzip zuerkennen als dem heidnischen. So hatten die Heiden also auch Tische, stellten darauf Weihrauchgefäße, wie z. B. die goldenen Tische des Bel in Babylon, von denen der oberste neben einem Bette stand; (Herod. 1. L., 181); so hatte auch die Juno populonia ihre Tische mit prächtigen Opfergeschirren (Macrob. Saturn. 3, 11). So meldet Cicero von silbernen Tischen, die den „guten Göttern" geweiht waren. In Aethiopien gab es eine Wiese, „der Sonnentisch" genannt, weil man Nachts alle möglichen Speisen daraufsetzte, um sie Tags darauf dem Volke zur Nahrung preiszugeben (Herod. 3, 18). Die runden Tische vor manchen Götzenbildern wurden jedenfalls nur in dem Sinne mit Opferspeisen bedeckt, um die Oberfläche der Erde als Trägerin der von den Göttern geschenkten Nahrungsmittel zu bezeichnen. Brode und Kuchen brachte man besonders gerne den Mondgöttinen, da man von jeher nicht verkannte, daß der Mond einen Einfluß auf die Vegetation der Erde äußere; Luna bekam in der Regel mondförmige Fladen. Die Isisbrode in Aegypten waren deßhalb nichts anders als die Kuchen, welche Beltis oder Mylitta in Vorderasien bekam. Denn Isis verhält sich zu Osiris wie Beltis zu Baal. Die griechische Demeter, die Mutter der Erde, ($\delta\eta = \gamma\eta\ \mu\acute{\eta}\tau\eta\varrho$) oder die röm. Ceres (vergl. erez = Erde) wurde ebenfalls mit Broden verehrt, um die Naturerzeugnisse als Geschenke der Götter dankbarst anzusehen; allein statt alle diese Opferkuchen und Brode mit den Schaubroden vergleichen zu dürfen, und weitentfernt, darin die rohe Anschauung von einer speisebedürftigen Gottheit zu finden, wie sie wohl nicht bei allen Heidenvölkern bestand, sieht man vielmehr hier die völlige

Unabhängkeit und Selbstständigkeit der alttestamentlichen Kultformen. Bei den Heiden kann man in diesen Gaben hauptsächlich nur die Beziehung zum täglichen Brode als deren Zweck und Ursache antreffen, während die Brode des hl. Tisches in der Hütte gerade umgekehrt als Bild der himmlischen Güter und jenseitiger Glückseligkeit aufgestellt wurden. Der irdische Segen, die Brode des Angesichts stehen im Hause des Herrn, um dessen Fülle und Reichthum oder im Bilde der Mahlzeit die selige Ewigkeit zu versinnlichen.

An diese anthropomorphische Auslegung fügen wir nun 3) eine andere an, die sich dem Namen nach verwandt zeigt und die wir die anthropologische nennen wollen. Wie wir schon gehört haben, will nämlich Friedrich in der Hütte das Bild des Menschen finden, und indem er das Allerheiligste mit dem Geiste vergleicht, findet er im Heiligen die drei Funktionen der Seele, die Erkenntniß im Leuchter, das Begehrungsvermögen im Rauchaltare, das Gefühlsvermögen hingegen im Schaubrodtisch. Das höhere, geistlich-sittliche Gefühlsvermögen besteht nämlich nach geschehener Heiligung oder Erleuchtung im Gefühle der Nähe Gottes, im Genusse seiner Gnade, im Schmecken seiner Freundlichkeit." S. 158. Symb. d. mos. Stiftsh. Er geht hiebei von Bähr's Deutungen aus, der die Schaubrode als Himmelsbrod erklärte und in ihnen eine Veranstaltung findet, durch welche Gott die Heiligen durch dieses symbolische Lebensbrod zur höchsten Lebensstufe führt, indem er behauptet, diese Brode hießen Schaubrode, weil „mit ihrem Genusse das Schauen Gottes verbunden sei." Friedrich fühlt jedoch selber, daß „seine Auslegung keine solche Harmonie für sich habe, wie ihm bei Erklärung der beiden anderen Geräthe zu statten käme" (S. 170). Er sucht indessen nachzuweisen, seine Auslegung schließe sich auch an die Meinung derjenigen an, welche in den Schaubroden ein Vorbild Christi insofern sahen, als er sich das wahrhaftige Brod des Lebens nennt. Denn hiemit habe er in idealem Sinne und sinnbildlich sein Verhältniß zu den Gläubigen ausgesprochen, „in ihm und durch ihn nämlich, durch seine Erscheinung, durch seine Anschauung und durch die Aneignung seiner Verdienste, besonders durch gläubige, dankbar gerührte Beherzigung seiner liebevollen Aufopferung für die Menschen werde den Menschen der Genuß, das Schmecken und Fühlen

der Liebe Gottes möglich gemacht. Eben diese Möglichkeit aber setze zu ihrem Substrate eine gewisse geistige Anlage, Fähigkeit oder ein gewisses Vermögen von menschlicher Seligkeit voraus, und dieß sei in dem hl. Tische mit seinen Broden sinnbildlich dargestellt. Der Tisch insbesondere entspreche hiebei dem geistlich-sittlichen Gefühlsvermögen, sein Brod aber den Segnungen Gottes, vermittelst deren es — der erleuchteten — Seele möglich ist, sehen und schmecken zu können, wie süß der Herr ist." Weiterhin setzt dann Friedrich den Mund des Menschen mit dem Tische in ideelle Verbindung, sowie er das Auge dem Leuchter und dem Rauchaltar genüberhält und zur Vermeidung einer Lücke die Trompeten der Leviten mit dem Gehörsinn vergleicht und gleichsam ein neues wesentliches Geräthe der Hütte zuschreibt. Er wagt es auch S. 181, „die tafelförmige Zunge" mit der Tischplatte und die Füße des Tisches mit dem Zungenbein zusammenzustellen, und weiß sich zu helfen, daß, während Nase, Mund und Auge am Kopfe sind und übereinander stehen, die angeblich entsprechenden Geräthe im Heiligthum nebeneinander gestellt sind. Auch weiß er sich darüber hinwegzureden, daß Mund, Nase und Auge am Kopfe stehen, während diese Geräthe im Heiligen sich befinden, da nach ihm das Heilige dem Rumpfe und Herzen, der Kopf aber dem Allerheiligsten zugehört. Friedrich meint sogar, Moses habe diese Geräthe, die jenen Sinnen entsprechen, ins verborgene Heilige stellen müssen, weil er die diesen Organen analogen, drei geistigen Seelenkräfte und diese als coordinirt habe darstellen wollen", so habe er „der rohen, empirischen Auffassung" vorgebeugt. Sollen wir nun auf eine Widerlegung eingehen? Ich glaube, es ist nicht nothwendig; jeder sieht das Unnatürliche ein und wird schon darum allein diese Auslegung als verunglückt ansehen, weil Friedrich den Gefühlsinn mit dem Geschmackssinn vermischt, und weil, wenn die Seelenkräfte als leitendes Princip bei der Einrichtung des Heiligen hätten dienen sollen, wir dann z. B. das Gedächtniß, dessen Unterscheidung von anderen Kräften auch dem einfachsten Menschen auffällt, oder die Einbildungskraft und drgl. vermissen. Auch weiß Friedrich die entscheidenden Unterschiede sowenig beim hl. Tische zu concentriren, daß er in einer Note zugesteht, es ließe sich umgekehrt auch das Begehrungsvermögen für den hl. Tisch und das Gefühlsvermögen

für den Rauchaltar als symbolische Beziehung aufstellen. S. 158. Da indessen manche Seiten in harmonischer Weise anschlagen, so muß dennoch irgend welche Verwandtschaft zu Grunde liegen; und worin liegt diese? Offenbar darin, daß die Glückseligkeit des Menschen vielfach mit seiner Sinnenwelt zusammenhängt, sowie darin, daß die Hütte Gottes die Güter des jenseitigen Lebens nach menschlichen Verhältnissen darstellt, und daß Gott seiner Wohnung den Charakter der Seligkeit nach menschlichen Begriffen und nach den ersten Lebensbedürfnissen einer menschlichen Wohnung aufprägte. Lediglich daher kommt es, daß man in den symbolischen Attributen der Hütte Gottes auch eine gewisse Uebereinstimmung mit den Sinnen und den Seelenvermögen des Menschen aufweisen kann, ohne daß man von Ferne nur berechtigt wäre, diese Rücksicht als leitendes Princip annehmen zu dürfen.

Eine andere Auslegung, welche ich die providentielle oder gemein-bürgerliche, natürliche nennen will, besteht 4) darin, daß das Brod für das Volk ein Erinnerungszeichen an die göttliche Vorsehung gewesen sei, oder als ob es habe sagen wollen, Gott wird allzeit für sein Volk Nahrung und Unterhalt darbieten und die Seinigen nicht darben lassen. Bähr erwidert hingegen, dieser Auffassung widerspreche schon der Umstand, daß das Volk den Tisch gar nicht zu schauen bekam. Da die Hütte ein Bild des Himmels war, was sollte hier ein Erinnerungszeichen an das die tägliche leibliche Nahrung repräsentirende Brod? Dieser Auslegung kommt zwar der Umstand zu Gute, daß Luther die Schaubrode auch Denkbrode nennt; allein diese Benennung beruht lediglich auf einer fehlerhaften Uebersetzung von Lev. 24, 7, wo es keineswegs heißen darf: „daß es Denkbrode seien", sondern vielmehr so: „und (der Weihrauch) soll dem Brode (zur Askarah d. i.) zum Lobpreise dienen"; oder die Verbrennung der aufgelegten Weihrauchkörner sollen das Opfer dieses Brodes zu einem Lobopfer vor Gott machen.

Beachtenswerther, als diese Deutung, ist eine 5.), welche von Hengstenberg, Kurtz und deren Anhängern lebhaft vertheidigt wurde und die ich die moralische nennen will. Gemäß dieser sind die Schaubrode die Nahrung, die Israel seinem König bringt; da aber dieser ein geistlicher, himmlischer ist, so muß

auch die Nahrung, die man ihm bringt, eine geistliche sein. Brod und Wein bedeuten also die guten Werke.

Wenn wir bitten: Unser täglich Brod gieb uns heute, so forderte hingegen Gott: Gieb mir mein täglich Brod. Dieser Aufforderung genügt also die Gemeinde, wenn sie sich in guten Werken übt, wozu Gott ihr seine Kraft und Gnade schenkt. Sie bilden den Tribut, den Israel seinem König bringt. Wie Israel aus seinem leiblichen Berufe zum Ackerbau Korn und Wein, die gewöhnlichen Sinnbilder für jede Nahrung gewann, so hat es auf dem Acker Gottes, dem Reiche Gottes, das geistige Brod zu gewinnen nach Bundespflicht. Christus vergleiche selber Johannes 6, 27 und 4, 23, 34 das Ausrichten der Berufspflichten mit einem Schaffen und Wirken geistlicher Speise, wenn er sagt: „Wirket nicht die vergängliche Speise, sondern die Speise, die bleibt für das ewige Leben. Meine Speise ist, daß ich den Willen Gottes thue und erfülle sein Werk." Da wir indessen von dieser Auslegung im Allgemeinen schon gesprochen haben, so fassen wir uns hier ganz kurz und wiederholen auch hier: Es fehle bei dieser auffallenden Auslegung sowohl im Vergleich zwischen dem Brod und guten Werken, als zwischen dem Volk Israel und dem Schaubrodtisch am Tertium comparationis. Nirgends werden gute Werke mit dem Brode verglichen, und es ist wirklich ein unbiblischer und ganz verfehlter Gedanke, wie Bähr schreibt, wenn man die guten Werke als eine Nahrung Gottes ansehen will. Nichts was man Gott giebt, sondern was Gott uns giebt, das stellen alle Geräthe und auch dieser Tisch dar. Die Berufung auf die Worte Christi bei Johannes sagen gerade das Gegentheil; darnach bleiben und werden die guten Werke keine Nahrung für Gott, sondern für die Frommen selber. Ohnehin entspringt diese ganze Auffassung lediglich aus dem Irrthume, als ob das Heilige die unsichtbare Gemeinde der Gerechten darstelle und Wohnung des Volkes sei, während es sowie das Allerheiligste als Haus Gottes und mit diesem als ein getheiltes, aber zusammengehöriges Ganze angesehen werden muß. Keil sucht in seiner Archäologie diese Ansicht zwar etwas abzuändern und schreibt S. 257: „Nicht die guten Werke als das in der Kraft des hl. Geistes gewirkte Produkt der Heiligung, sondern die aus dem Fleiße in guten Werken resultirende Frucht des Heils und der Seligkeit brachte Israel in diesem Speis-

und Trankopfer dem Herrn dar, um sie vor seinem Angesichte zu genießen und im Genusse derselben einen Vorgeschmack der ewigen Freude und Seligkeit bei dem Herrn zu empfinden". Trotzdem, daß Keil nun durch Betrachtung des Orts sich der Wahrheit nähert, so geht er von denselben falschen Prämissen aus, als ob die Menachoth gute Werke andeuteten.

Dieser moralischen Auslegung schließen wir 6) die urzuständliche an, welche sich Thalhofer in seinen unblutigen Opfern (S. 258, 261 u. flgd.) zurecht gemacht hat. Er nennt die Schaubrode zuerst Repräsentanten der Nahrung des ganzen Volkes und in gewissem Sinne auch seines physischen Lebens, sucht einen Hinweis auf schwere und dunkle Zustände darin, daß sie auf der Nordseite des Heiligen standen und stellt die Behauptung auf, sie seien in doppelter Beziehung ein eigentliches Opferbrod, je nachdem man auf die Vergangenheit — Urzustand — oder Gegenwart — sündhafter Normalzustand Rücksicht nehme. Während daher das Licht des heil. Leuchters den Geist in seinem ungehemmten Verkehre mit dem der urständlichen Schöpfung allnahen Gott darstelle so sei in dem Zwölfbrod hingewiesen auf das Liegen der gesammten materiellen Welt vor den Augen des mit Wohlgefallen auf sie, als sein gut gelungenes, vollkommenes Werk blickenden Gottes; es sei so hingewiesen auf die innige Einheit, in der auch sie zu Gott gestanden. Nach ihrer ersten Beziehung hin repräsentiren sie sohin „die einheitlich mit Gott verbundene, an ihn stets hingegebene und von ihm wieder empfangene Schöpfung." Hiebei behauptet Herr Thalhofer: „Dem Lichte, dem Brode und Räucherwerk und weil diesen, auch deren Trägern, dem Leuchter, Tische und Altare gebühre das Prädikat הַפָּנִים, wenn es, (wie er annimmt) hindeuten will auf das urständliche Liegen des gesammten Menschen, (des Geistes und Leibes) und der materiellen Schöpfung vor den Augen Gottes und auf deren inniges Verhältniß zu diesem. So aufgefaßt will er diese Brode auch als solche ansehen, durch welche nach Bähr das „Angesicht Gottes geschaut werde"; diese Natur käme ihnen aber erst zu, nachdem sie Gott zuvor angeschaut habe und fortwährend anschaue d. h. der ganzen, urzuständlichen Schöpfung stets in höchster, einheitlicher Liebe nahe. Durch den Genuß dieser

Brode werde dann das Bestehen der Einheit zwischen Geist und Natur und zwischen dieser und Gott d. i. das Schauen und Genießen Gottes stets unterhalten".

Ehe wir von der ersten symbol. Beziehung zur zweiten übergehen, sei wegen der weitläufigen Erörterung im Vorübergehen schon bemerkt, daß es schon ein gewagter Sprung sei, die hl. Brode als Repräsentanten der ganzen materiellen Schöpfung anzusehen. Mit Wein aufgestellt und, wie die jüdische Tradition beisetzt (Menachoth cp. 6. § 3), auch mit Oel bestrichen, stellen diese Brode eben nur die Nahrungsmittel der Menschen dar. Wir sehen dieß aus der Sprache der heil. Bücher, wo diese 3 Ergebnisse der Bodencultur als summarischer Inbegriff der Lebensmittel erscheinen, z. B. Psl. 4, 8. Num. 18, 12. Deut. 11, 14. 24, 19—22. Mich. 6, 15. siehe mos. Opfer. S. 117—119. *) Unerachtet wir im Worte Jesu den Besitz des Erdreichs mit dem Tisch des Angesichts vergleichen, so müssen wir den Unterschied zwischen der ganzen materiellen Schöpfung und den menschlichen Lebensmitteln festhalten; denn daß die Demüthigen das Land erben, bezieht sich eben zunächst auf die Güter desselben, auf deren Verhältniß zum Menschen. Wäre dieß nicht so, dann hätte der Tisch mit Erzeugnissen des Mineralreichs, mit einigen Exemplaren des Pflanzen- und Thierreichs u. drgl. beschwert sein müssen. In diesem Falle wäre man zu der Behauptung berechtigt gewesen, in dem heil. Tische die ganze Schöpfung zu erblicken, wie sie vor Gott hingelegt sei. Ein anderes Versehen bei Thalhofer liegt darin, daß er zu erkennen giebt, die drei Geräthe des Heiligen bezögen sich auf den gesammten Menschen, auf den Geist und den Leib und die ganze materielle Schöpfung. Denn er sagt: „Ueber dem Brode, dem Lichte und dem Rauchwerke d. i. über dem ganzen Menschen, wie er sich, seinen Geist, seinen Leib und in diesem die gesammte materielle Schöpfung an Gott hingiebt, also im Urzustande, ruhe das höchste Wohlgefallen Gottes"; „allen drei

*) Die Besprengung mit Oel erweist sich aus der allgemeinen Vorschrift bei Lev. 2, 4 u. 5. Thalhofer hält dieß nicht für wahrscheinlich (unbl. Opf. S. 159. 163); er meint, das Zeugniß der Mischnah, Men. 6, 3, worauf man sich bisher berufen, und die Noten der Rabbinen sagten nichts davon. Indessen will er sich eines bestimmten Urtheils hierin begeben. Hätte Oel fehlen sollen, meint er, so sollte diese Abweichung vom Ritus der Speisopfer billig erwähnt sein.

Geräthen gebühre darum das Prädikat happanim." Die Unzulässigkeit dieser Ansicht ergiebt sich schon am Aeusseren. Man müßte dann dem Geiste zwei Geräthe, den Leuchter und den Rauchaltar, dem Leib aber und der ganzen Schöpfung, also für zwei Gegenstände, nur Ein Geräthe als Träger der Symbolik zuschreiben. Das Unpassende tritt bei dieser Willkür außer der äußeren Anordnung noch mehr hervor, wenn man sich auf das Innere einläßt. Das Heilige wird hiedurch seiner himmlischen Bedeutung entzogen, wie es Thalhofer wirklich thut, der Rauchaltar wird auf die eine Seite des Menschen, auf die Andacht des Geistes bezogen, da doch auch der Leib oder der ganze Mensch Gott seine Verehrung zollen und der Leib selbst oft ein Opfer werden muß. Daß ferner die Beziehung der Schaubrode dahin gehe, Gott solle hier „mit Wohlgefallen auf sein (so) gut gelungenes, vollkommenes Werk, die gesammte Schöpfung sehen", legt wahrlich dem hl. Geist eine eitle Selbstgefälligkeit bei, und zu dieser Selbstgefälligkeit Gottes wird Thalhofer nicht berechtigt durch jene Stellen, welche sagen, Gott liebe seine Geschöpfe, und liebe sie wie seinen Augapfel u. s. f. Diese Stellen besagen etwas anderes; sie reden von Gottes Fürsorge. Auch berechtigen die Worte nicht dazu, in denen es heißt: Gott sah Alles an, und es war gut, gen. cap. 1; denn diese sprechen nur davon, wie Gott nach Art eines Künstlers sein Werk überschaute, um etwaigen Mängeln abzuhelfen, ehe man das Werk als vollendet erklärt und dann absieht. Da nach unserem Standpunkte das Heilige schon eine Wohnung des Himmels ist, so käme auch, wollten wir Thalhofer's Ansicht gelten lassen, noch die Inconvenienz heraus, daß der Himmel die ganze materielle Schöpfung in Einem Punkte umschlöße und die übrigen himmlischen Geräthe außer aller Räumlichkeit versetzt würden. Z. B. würde dann die Barmherzigkeit Gottes in der Kapporeth, dem Thron seiner Gnade, nur mit der geistigen Welt allein in den übrigen Symbolen zusammentreten, und dadurch würde die Wirklichkeit verletzt, da der Geist des Menschen hienieden nur in den Schranken der Körperwelt erscheint und lebt, und weil aller Einfluß Gottes auf ihn auch die materielle Welt wenigstens berührt. Indem indessen Thalhofer bei diesen Anschauungen auch davon spricht, daß die ganze Schöpfung, die Gott vorliege, von ihm zurück empfangen d. i. uns geschenkt werde, so steht er

trotz der Irrungen noch auf dem Boden der Wahrheit, er adoptirt möglicher Weise die Ansicht Bähr's, daß in diesen Broden Gott geschaut und genossen werde; nur hält er immer den urzuständlichen Gesichtspunkt fest, daß so das Bestehen der Einheit zwischen Geist und Natur und zwischen dieser und Gott unterhalten werde. Wenn nun seine Deutung in dieser Art noch mit der Wahrheit befreundet ist, so weicht sie aber gänzlich von ihr ab, wenn er nun nach seiner Art darauf kommt, die zweite Beziehung der Schaubrode hervorzuheben, daß dabei „der sündhafte Normalzustand" oder die irdische Gegenwart zu berücksichtigen sei. Er sagt, „auch die Schaubrode seien Opfer der Abstinenz, bezögen sich (auf das der Urstünde folgende) nachsündliche Leben." „Will Israel in jenen Zustand der Integrität wieder zurückversetzt werden, den die Schaubrode nach ihrer ersten Seite hin symbolisiren, in den Zustand des freien Verkehrs und der Einheit mit der Natur, so muß sie (die Natur) zuerst überwunden werden; darum liegt Weihrauch über den Broden, der nach ausdrücklicher Bestimmung Lev. 24, 7 für die Brode das sein und wirken soll, was bei andren unblutigen Opfern die Askarah wirkt, nämlich Heiligung und Weihung des Ganzen durch Verbrennung eines Theiles. Lev. 2, 3, 9. Der Weihrauch ist hier nicht blos Zugabe, sondern de essentia; auch gehört er deßhalb dem Brandopferaltar an, wodurch, sowie durch die Abstinenz der die Schaubrode opfernden Gemeinde, der Charakter dieser Brode als eines Opfers der Abstinenz genugsam ausgesprochen ist." S. 260. Nach diesen exilischen und paradisischen Promenaden sucht er sich zu schützen gegen mögliche Einwendungen; er fürchtet, daß jemand sagen könnte, im gegebenen Falle hätten die Schaubrode eher im Vorhofe als Opfer stehen sollen. Thalhofer sucht nun die künstliche Ausrede, diese Brode seien unerachtet ihres Hinweises auf Sünde und Schuld im Heiligen gestanden, weil die Hinweisung auf Vergangenheit und Gegenwart so auf einmal geschah und weil das Heilige ohne Opfer der Abstinenz einen Zustand symbolisirt hätte, der sich nirgends mehr fand, weil der Mensch wissen sollte, es habe zwar einen Zustand der Einheit gegeben, er sei aber verloren gegangen und könne nur durch Abstinenz wieder errungen werden. Auch hätte Israel so kennen lernen sollen, daß trotz der Zerrüttung und des Zwistes, wie sie der Vorhof symbolisire,

dennoch auch gute Kräfte in ihm noch vorhanden wären. An diese anknüpfend solle er zur Freiheit und Einheit mit Gott sich aus der Knechtschaft erheben. „Beide Zustände, der der Integrität und der der Zerrüttung, bewähren sich fortwährend, keiner besteht ausschließlich neben dem anderen, der Vorhof strebt zum Heiligen (und Heiligsten), und dieses weiset zurück auf den Vorhof. — Neben der Sünde beständen auch gute Keime in jeglichem Menschen, das Verhältniß des Geistes zur Materie sei nach dem Sündenfalle keineswegs ein Verhältniß des sich aufhebenden Widerspruchs. — Das Böse herrsche zwar vor, darum dürfe der Laie das Heiligthum nicht betreten, sondern nur der symbolisch Reine (der Priester); jener bedürfe eines Mittlers. — Die Mehrzahl der Opfer werde darum (wegen der vorherrschenden Sünde) im Vorhofe gebracht." Um nun das Fehlerhafte dieser Darstellung einzusehen, bedarf es keines Kopfzerbrechens. Der Grundfehler liegt darin, daß Herr Thalhofer allen Opfern die Beziehung auf Sünde und Schuld nicht nur anhängt, sondern diesen Gesichtspunkt auch mit anderen Zwecken z. B. des Dankes und der Anbetung auf gleiche und gemeinschaftliche Stufe stellt. Er geht davon aus, daß die Sünde mit dem Genusse begonnen und also durch Abstinenz, Enthaltung von der Natur oder durch Hingabe und Entäußerung geheilt werden müsse. Gerade darum aber, daß er mit der kath. Kirche annimmt, es seien auch nach dem Falle noch gute Keime im Menschen vorhanden geblieben, hätte ihm schon die Möglichkeit einer Gabe an Gott aus einem anderen Gesichtspunkte, als dem der Reue zeigen sollen. Das Gefühl der Ehrfurcht und Liebe, des Dankes und Vertrauens läßt sich selbstständig denken, nur vorbereitend und belehrend kann und soll das Schuldbewußtsein jene Gefühle berichtigen und theils steigern, theils in Demuth noch mehr reinigen und heiligen. Ohne diese Annahme könnte man die Brand- und Heilopfer, die Dank- und Bittopfer nicht mehr trennen von den Sünd- und Schuldopfern. In der That sucht auch Thalhofer bei den Holokausten und den Schelamim im Akte des Blutvergießens eine Tilgung von Sünde und Schuld. Er übersieht, daß, wenn auch der Tod und das Blutvergießen der Opferthiere die tiefste Verdemüthigung vor Gott dem Herrn über Leben und Tod sowie insbesondere ein Bekenntniß seiner Oberherrlichkeit aussprach, dennoch selbst das

Blutansprengen an den Altar mehr die Bitte darstellte, Gott wolle das Opfer annehmen und zu seinem Altare gelangen lassen nach der Absicht, wie sie der Opferbringer im Herzen trage. Da nun die Selbstständigkeit der Opferzwecke bei vielen Opfern das Sündenbewußtsein in den Hintergrund zurückdrängt, so leuchtet von selbst ein, daß die Opferidee der Abstinenz auch beim Opfer der Schaubrode zurücktreten und wegfallen kann; und das ist wirklich der Fall. Die Schaubrode waren nämlich zwar ein Opfer, wie jedes andere, eine Gabe an Gott, allein mit dem Unterschiede, daß sie die Fülle des Hauses Gottes darstellten. Sie fallen sohin in die Kategorie jener Gaben, welche Israel für die Ausstattung seines Heiligthums brachte, sie wurden sohin verabreicht, nicht etwa, um einen zufälligen Zweck zu erreichen, sondern die symbolische Würde der göttlichen Wohnung auszusprechen. Es kann daran um so weniger gezweifelt werden, als diese Auffassung durch den Tisch, dieses wesentliche Requisit der Hütte, erhärtet wird und die Brode des Tisches wegen und der Tisch sicherlich der Brode wegen da waren. Es wird auch dieß daraus geschlossen, daß die Brode immer eine ganze Woche lang aufgestellt blieben. Es folgt auch dieses noch besonders aus der Analogie zum Leuchter und Lichte. Dieses Geräthe bedingte ebenfalls das Opfer vom Oel, und dennoch wird jeder zugestehen, daß der Leuchter als Geräthe des Hauses Gottes, das Licht aber nur zur Erfüllung des Zweckes diente, weßhalb ein Leuchter im Heiligen stand. Wie träte dann die Abstinenz dabei hervor? Auch der Rauchaltar und das Rauchwerk ist unter diesem Gesichtspunkte aufzufassen. Außerdem wäre es nicht zu erklären, warum zwei Altäre vorhanden gewesen. Der innere nämlich verkündete das Heilige als Wohnung Gottes und als Ort seiner Gegenwart, und diese Gegenwart ward durch das Rauchwerk zur Quelle süßester Freude und Seligkeit; im Weihrauch, dem Sinnbild der Anbetung und Gottseligkeit wurde Gottes Nähe zur inneren Seelenlust gemacht. Der Vorhofaltar war die wahre und einzige Opfer-Stätte Israels für das Diesseits und alle Abstinenzgedanken; allein seine Verehrung gegen Gott im Diesseits fand im Jenseits ihr Vorbild und ihre Anerkennung; was Israels Priester auf Erden banden und lösten, ward auch im Himmel gebunden und gelöst; Israel nannte sich daher das Engelheer Gottes auf Erden; und überall schaut diese

Wechselbeziehung durch. Deßhalb gab es auch Opfer im Heiligen, deßhalb brachte der Priester bei größerer Feierlichkeit der Sühne das Opferblut auch in das Heilige oder Allerheiligste. Die Opfergaben für das Heilige fallen sohin unter einen ganz anderen Gesichtspunkt, als Thalhofer für die Schaubrode an zweiter Stelle annahm. Will man bei seiner Opferterminologie stehen bleiben, so muß man sagen, daß diese Opferbrode, statt auf „Abstinenz" zu verweisen, gerade umgekehrt den Genuß des Himmels als ewiger Festmahlzeit kund thun und daß „die urständliche Einheit zwischen Geist und Natur für Alle durch deren Genuß in dem Zwölfbrod" vollendet erscheint. Was hiebei Thalhofer noch weiter über Askarah redet, daß sie als Theil das Ganze heilige oder daß der Weihrauch hier de essentia dazu vorhanden sei, um die Integrität der Natur herzustellen, und daß endlich sein Verbrennen auf dem Vorhofaltar den Broden den Charakter eines Opfers der Abstinenz gebe, so darf man diese Auffassung für Phantasie halten, da sie des Schriftbeweises, der hierin doch zunächst maasgebend erscheint, völlig entbehrt. Die Schaubrode waren in der That schon heilig, sobald sie den Priestern übergeben und ins Heilige getragen wurden. Die nachfolgende Verbrennung der Weihrauchkörner heiligte wahrlich nicht erst die Gaben der Natur. Auch sagt die heilige Schrift, „der Weihrauch soll dem Brode sein zur Askarah, eine Feuerung dem Herrn"; Lev. 24, 7. Hiedurch wird nicht von Ferne angedeutet, daß das Brod erst geheiligt werden soll, sondern es soll dieser Opfer-Ritus das Lob Gottes verkünden, der in den Schaubroden die Fülle seines himmlischen Segens zum Voraus andeutet und uns ein Mahl in den unvergänglichen Gütern des ewigen Lebens zubereitet hat. Diese Auffassung bezeugt eben das Wort ascarah, lat. memoriale und nach dem hebr. Sprachgebrauch so viel als Lobopfer, da das Wort von sachar, hiph. hiscir loben, preisen abstammt, wie jedes Wörterbuch nachweiset. Die Opferung des Weihrauchs am Brandopferaltar geschah also darum, daß Israel sehe, was Gott denen bereitet hat, die einst in sein Haus aufgenommen werden. Soviel über diese „urständliche" und etwas umständliche Auslegung.

Hier könnten wir 7) noch der Auslegung von Bähr gedenken, die ich zum Unterschiede die intuitive nennen will;

ihre Würdigung will ich jedoch erst nachfolgen lassen, wenn von der richtigen Bedeutung dieses Theils der Hütte gehandelt wird.

Es giebt auch 8) eine typische Auslegung, indem das kirchliche Bewußtsein von jeher eine Analogie zwischen diesen Schaubroden und dem Brode des ewigen Lebens sah, welches nach den Worten Christi vom Himmel herabgekommen und der Welt das Leben giebt zum bleibenden Einssein mit Gott und zur Erweckung des Leibes aus dem Tode. Die Wahrheit dieser typischen Beziehung besteht nun allerdings zu Recht und zwar in der Weise, daß, wenn Christus das wahre Himmelsbrod ist, jene alten Himmelsbrode also ebenfalls vermöge dieser Beziehung zum ewigen Leben auch auf das Geheimniß des Altars im N. B. hinweisen müssen. Dennoch glaube ich, daß hier eine Gränze in der Auslegung zu ziehen sei; ich halte dafür, salvo meliori, daß sie zunächst nur die himmlische Beziehung des neutestamentlichen Lebensbrodes darstellen; und zwar darum, weil der Vorhofaltar im unblutigen Kulte die diesseitigen Beziehungen des messianischen Reiches zunächst vorzeichnete. Die Schaubrode standen zwar in Beziehung zum unblutigen Kulte, was sowohl ihre Beilage, der Weihrauch, als ihre Natur, Brod mit Wein, als die Natur des Geräthes, ein Tisch, wo kein Blut mehr fließt, sowie die Schüsseln und Kannen darthun. Sie zeigten aber die Vollendung der unblutigen Opfer im ewigen Leben oder deren Vorbedeutung und Frucht. Ebendarum tritt das eucharistische Opfer Christi zunächst mit den unblutigen Opfern am Brandopferaltar in nähere Beziehung, da es in deren Erfüllung jenes blutige Opfer fortsetzt, an dessen vorbildliche Opfer die Menachoth und Nesachim sich theils als Ergänzung, theils als stellvertretend anschlossen und schon durch eine gemeinschaftliche Opferstätte sich als zusammengehörig darstellten. Eben nach der Vereinigung des Opferleibes Christi mit der Brodsgestalt durch die Wandlung des Brods tritt dann Christi Opfer als ein wahres Brod der Erscheinung Gottes, als lechem happanim hervor.

Auch der homiletischen Auslegung sei 9) zum Schlusse gedacht. Sie verstößt zwar oft gegen die Einheit, und bewegt sich in willkürlichen Anwendungen; dennoch macht sie von der hl. Lehre einen guten Gebrauch. Die Homiletiker und mystischen Schriftsteller beziehen die heil. Schaubrode gewöhnlich auf Jesus

Christus, in welchem der Abglanz Gottes gesehen wurde und erschien Coloss. 1, 15. Hebr. 1, 3. Sie vergleichen aber auch das Brod mit dem Worte Gottes und stehen nicht an, selbst die 12 Artikel des apostol. Glaubensbekenntnisses in jenen Broden vorgebildet zu sehen. Natürlich bekümmern sie sich nicht darum, wie man dann auch das Credo in zwei Theile zerlegen müßte. Wären die Brode in drei Schichten aufgestellt gewesen, so könnte sich ein Vergleichungspunkt zum Credo noch mehr herausstellen. Daß das Ungesäuertsein dieser Brode auf Christi Sündlosigkeit und die Reinheit seiner Lehre sich beziehe, daß es erst gebacken aufgestellt wurde, wie Christus erst nach seinem Tode zur Herrlichkeit gelangte, das Alles findet sich in den frommen Schriften vor, um den Tisch der Schaubrode in erbaulicher Sprache ehrwürdig zu machen. Eine Widerlegung ist hier nicht nothwendig; die Eine Wahrheit ist ehrwürdig und ist groß genug, daß uns Gott in jenen hl. Broden das ewige Leben vorbildete nach Art irdischer Glücksgüter und Lebensmittel, mit denen seine Güte schon hienieden die Menschen segnet und erfreut. Auch der irdische Segen Gottes läßt uns schon einen Gott schauen voll Weisheit, Macht und Liebe; insofern sind auch die irdischen Gaben Gottes schon Schaubrode. Doch gehen wir nun zum Nachweise der Auslegung Christi in den Seligkeiten über.

## III.

Wir haben hier den Satz zu beweisen: „In den Schaubroden wurde einst der Himmel im Bilde der irdischen Lebensgüter oder Nahrungsmittel dargestellt"; und dieser Nachweis liegt nach dem, was wir schon sagten, fast auf der Hand, ist für jedermann einleuchtend. Ebendarum aber ist die himmlische Verheissung Jesu vom Besitze des Erdreiches auch die adäquate Umschreibung vom Tische und seinen Schaubroden in der Hütte. Wir fangen nun alsbald mit dem Namen der Schaubrode an; denn der Name lechem happanim, Brod des Angesichts, scheint der gegebenen Deutung etwas zu widersprechen, er macht allein einige Schwierigkeit, weil er insbesondere durch Bähr's Symbolik eine irreleitende Auslegung erfahren hat. Seine Ansicht, die ich oben die intuitive benannte, besteht nämlich darin (S. 428. Thl. I): „Alle Ausleger stimmten darin überein, daß das Wort „Angesicht" auf Gott zu beziehen sei, es sei ein Brod des

göttlichen Angesichts. Unter dem Ausdruck „Angesicht" habe man aber Gott selbst zu verstehen und zwar insofern er nach Außen tritt und sich offenbart. Den Beweis führt er unter Bezug auf den Schutz Gottes beim Auszuge aus Aegypten. Dort sagt der Herr zu Moses: „Mein Angesicht wird mit ziehen". Exod. 33, 15. Statt dessen heißt es aber Exod. 23, 20: „Gott wolle seinen Engel vor dem Volke hersenden, es zu bewahren, und es wird beigefügt: „Gottes Name sei in ihm." Dieser Engel heißt deßhalb beim Propheten Isaias 63, 9: „Der Engel des Angesichts". Darauf hin schließt nun Bähr weiter: „Name" ist synonym mit „Angesicht". Das Gemeinsame dieser beiden Begriffe, vermöge dessen sie synonym sein können, besteht darin, daß durch beide die Sache, welcher sie zugehören, kenntlich wird, ihr Wesen nach Außen sich zu erkennen giebt, sich offenbart. Der Name Gottes — ist er selbst, insofern er sich offenbart; das Angesicht ist das, worin sich das Wesen eines Menschen kund giebt und seine individuelle Persönlichkeit zu erkennen giebt. Wie „Name" für „Er" oder Er selbst, so steht „Angesicht" für „Person" z. B. in der bekannten Redensart: das Angesicht ansehen, für: Person ansehen. Das Angesicht Gottes ist darum gleichfalls so viel als er selbst, aber insofern er sich zu erkennen giebt und geschaut werden kann." Bis auf den letzten Punkt, der schon zur irrigen Auffassung die Brücke baut, muß man auch diesem Beweisverfahren beistimmen. Es ist nämlich das Angesicht Gottes nicht gerade nothwendig Er selbst, in dem Sinne, wie er geschaut wird, sondern wohl auch wie Er selbst schauet, wie er sich zeiget. Gottes Angesicht wird nicht geschaut, es schaue denn zuvor und zeige sich. Der active Begriff ist nothwendig der erste und entscheidende, und sobald wir nun beim Ausdruck lechem happanim den genitivus subjectivus annehmen, so kommt, wie mir scheint, die Bedeutung dieser symbol. Brode eher ins rechte Licht und zur Klarheit. Bähr meint, das „Brod des Angesichts" sei dasjenige Brod, durch welches Gott geschaut wird d. h. mit dessen Genuß das Schauen Gottes verbunden ist oder durch dessen Genuß man zum Schauen Gottes gelangt. Daraus folge aber unmittelbar, daß wir „Brod" nicht im eigentlichen Sinn, als Nahrungsmittel für das leibliche Leben zu fassen haben, sondern als geistiges Nahrungsmittel, als ein Mittel, dasjenige Leben zu fördern und zu erhalten, welches im

Schauen des Angesichtes Gottes besteht. *) Demnach sei es hier Symbol, und stehe wie so häufig in allen Sprachen für Leben und Lebensmittel überhaupt. Gen. 3, 19. Job. 15, 23. Prov. 6, 9. 23, 3. 31, 27. III Kön. 5, 2. Vermöge des Beisatzes happanim aber werde es Symbol eines höheren, als des physischen Lebens; es sei, da es auf dem Tisch im nachbildlichen Himmel liegt, Himmelsbrod; die davon äßen und sich davon sättigen, schauen das Angesicht Gottes, d. h. sie befinden sich im Genusse des seligen, himmlischen Lebens, sie haben die höchste Stufe des geschöpflichen Lebens erreicht." Auch nach unserer Auslegung bedeutet das Brod im Heiligen das Himmelsbrod, das Himmelreich, welches so oft von Jesus Christus im Bilde eines Gastmahles dargestellt wird. Es bedeutet nicht das natürliche, sondern geistig-selige Leben; das natürliche Brod verweist blos als hl. Opfergabe auf eine höhere Nahrung, auf die des Geistes und der Seele in der übernatürlichen Ordnung der himmlischen Welt. Wir folgen dieß daraus, daß dieses Brod, welches auch tamid heißt d. i. ewig Exod. 20, 30, Lev. 24, 5, 9 eben im Heiligen stand, das mit dem Allerheiligsten den Himmel, Gottes Wohnung versinnlicht, oder daß das Brod auf ein Geräthe dieser Wohnung, auf den Tisch gestellt wurde. Daraus folgt aber keineswegs, daß damit gerade schon die höchste Stufe des himmlischen Lebens erreicht werde; denn die höchste Stufe des seligen Lebens wird ohnehin nicht im Heiligen, sondern im Allerheiligsten angedeutet, hiefür spricht die Rangordnung beider Theile oder die Ueberordnung des Letzteren über das Erstere. Zwar wird das Anschauen Gottes in der heiligen Schrift als die höchste Glorie anerkannt; Gott von Angesicht zu sehen, ist das höchste Ziel des göttlichen Lebens; Jesus hat diese höchste Stufe der unmittelbaren Offenbarung Gottes an die Seinigen mit der Einlage in der Lade im Allerheiligsten verbunden. Dort lag das Buch der Offenbarung oder des Zeugnisses, dort war verborgen das Symbol für die innigste, verborgenste Glückseligkeit. Darum sagte er: die ein reines Herz haben, bei denen Gott und sein Gebot ins Herz gelegt war, und wo sein Wille unverletzlich bewahrt wurde, dort in der

*) Ebenso wurden von mir oben die unblutigen Opfern als Bitten um das Leben in der Gnade aufgefaßt und entspricht ihnen daher die Lebensfarbe karmoisinroth.

Lade solcher Herzen offenbart sich Gott selber, und ihnen wird daher die höchste, innerste und innigste Anschauung zu Theil, zumal weil das Herz nach hebr. Sprachgebrach der Träger alles geistigen Lebens, alles Denkens und Fühlens ist, wie wir es an seiner Stelle zur 6ten Seligkeit nachweisen werden. Aber nicht blos der Ort widerstreitet so der Deutung von Bähr, sondern auch die Auslegung Christi, die wir einstweilen als richtig voraussetzen, sowie noch insbesondere das Symbol selber, das Brod. Dieses Nahrungsmittel hat mit der Seele an sich nichts gemein, es ist materiell und eignet sich sicherlich nicht vollkommen zum Symbol für das Schauen Gottes an sich. Es sucht deßhalb Bähr vor Allem seine Stütze in dem Zusatze happanim und beruft sich dann weiter auf jene Schriftstellen, in welchen einige Mal das Schauen Gottes mit der Wirkung einer Sättigung der Seele verbunden wird; Psl. 17, 15. Psl. 16, 11 und auf jene Worte Jesu Christi, wo er, das Ebenbild Gottes, das Angesicht Gottes sich das „Brod des Lebens" nennt. Was nun letzteren Punkt betrifft, so zeigt dieser Hinweis des Herrn Bähr zwar von Glaube und Liebe zum Herrn und seiner Wahrheit, er stellt uns auf Gottes Tisch die Monstranz des heil. Sakramentes nach unsrem kath. Ritus zu sprechen; allein mir scheint sein Verfahren nicht Alles recht zu vermitteln, so sehr es mich freut, daß diese Erklärung so schön zu einem „Brod vom Himmel", wie es Jesus nennt, zu einer Speise aus dem Tabernakel Gottes paßt. Denn obgleich das Bild von Jemand gemeiniglich im Antlitze dargestellt wird, so heißt doch Jesus eben niemals „das Angesicht Gottes" (facies Dei); der heilige Paulus, der ihn „das Bild Gottes", „den Abglanz seiner Herrlichkeit", „die Gestalt Gottes" nennt, hat ihn doch niemals das „Angesicht Gottes" genannt. Hebr. 1, 3. Phil. 2, 6. II Cor. 4, 4 und 6. Col. 1, 15. Bild und Gestalt von jemand hat immer eine etwas allgemeinere und namentlich innere, wesenhafte Beziehung, als der Ausdruck „Angesicht" anzeigt. Es kommt das zwar gewöhnlich und auch vorzüglich bei der Gestalt in Berücksichtigung, es bedeutet aber die äußere Erscheinung als solche, wie z. B. im Ausdruck das Angesicht der Erde nur die Oberfläche bezeichnet wird. Der Ausdruck, daß Jesus „Gottes Angesicht" sei, ist dem Apostel darum nicht geläufig gewesen. Bähr hat sich bemüht, einen neuen Sprachgebrauch künstlich zu

begründen. Im Ausdrucke des Herrn, daß, wer ihn sehe, den Vater sehe, liegt eher ein Bezug zum Herrn als Abbild des Vaters als die zum Angesicht des Herrn. Im Antlitze erkennt man zwar jemand; aber ein wesentliches Bild ist damit nicht gerade angezeigt. Auch begegnet uns der störende Umstand, daß das Brod des Lebens, welches Jesus uns im hl. Altargeheimniß eingesetzt hat, weder im Schauen schon genossen, noch inhaltlich im Genusse geschaut wird. Die Gegenwart Christi hängt vom Worte Christi ab, wenn er im Munde des Priesters oder selber sagt: Das ist mein Leib; nicht unser Schauen im Glauben bedingt die Gegenwart. *)

Das Vermächtniß des Herrn, als Brod des Lebens genossen zu werden, um in Liebe stets bei den Seinigen zu sein, gilt zuerst für das Diesseits. Weiterhin aber ist die hl. Communion auch Vorbild des himmlischen Lebens. Für die diesseitige Beziehung bleibt auch der Vorhof mit den Opfern und Opfermählern Vorbild; für das Jenseits verhält sich deßgleichen das Opfer des Herrn sammt Communion wie der äußere Vorhofcult zu den Gaben in der Hütte. Er steht eben mit dem Opfercult und mit allen Geräthen der Hütte in nothwendiger Beziehung. Er zeigte ja das „Licht" der göttlichen Herrlichkeit und unterhielt deren Feuer; er war auch „ein Tisch Gottes" in den Speisopfern und durch die Opfermähler, ferner entsprach er mit seinen Wohlgerüchen und blutigen Gaben dem Rauchaltar. Dabei vermittelte er wie das Allerheiligste oft für sich allein die Versöhnung als eine andere Form der Kapporeth, er trug das Feuer der Herrlichkeit Gottes, er trug deßgleichen die Zeichen der cherubinischen Größe Gottes in seinen „Hörnern" und verkündete Gott als den Herrn der Herrn, der über alle „Cherubim" und Mächte der Erde Gewalt hat. Die Weisheit des Herrn ist es, welche obendrein dem Meere Grenzen setzt" und die Erde mit seinem Gesetze umschließt, so daß die Gesetze der Natur nur sein allmächtiger Wille sind. So gleicht das Altargerüste auch der Lade mit dem Buche des Zeugnisses. Die Natur heißt ja auch ein Archiv des Allmächtigen und weisen

*) Bei Thalhofer lese ich S. 263, daß Philippson die Ansicht Bähr's ein „combinirtes Bauwerk" nennt. Dieß scheint mir wegen dieser Beweisführung bezeichnend.

Gottes. Gerade weil die Natur angedeutet werden sollte und nicht ein menschliches Gesetz der Kunst im Behauen der Steine hervortreten durfte, darum scheint das Gerüste daran die Weisheit des Herrn zu zeigen. Der Altar diente auch als fortwährende Offenbarung Gottes im Vollzuge des göttlichen Gesetzes. Die Aaroniten sind hiebei die lebenige Lade (Aron), welche die Wissenschaft des Gesetzes bewahren und durch Unterricht ins Herzen legen. Die Art und Weise also, wie Bähr die Brode des Schauens mit der Eucharistie vergleichsweise verbindet, als mit einer Sättigung durch Himmlisches, läßt sich in seiner Weise nicht genau durchführen. Man muß erst den Vorhof im Verhältnisse zum Allerheiligsten überschauen. Es wird ihm zwar jedermann zugestehen, daß „das Schauen Gottes" im ewigen Leben eine „Sättigung" des Menschen zuwegebringt, dazu braucht man bei Psalm 17 nicht einmal die Berufung auf Kimchi, de Wette und die alten Ausleger, es genügt dazu schon ein offener Sinn für Wahrheit in der Auslegung. Wenn aber der Psalmist sagt: „Ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Angesicht und mich beim Erwachen sättigen an deinem Bilde" und wenn er sagt: „Sättigung der Freude ist bei deinem Angesichte", so bin ich fest überzeugt, daß David einmal im ersten Worte nicht an die zwölf Laibbrode dachte, die auf dem hl. Tische lagen; denn er sagt, daß er als Gerechter „in Gerechtigkeit" sein Angesicht schauen werde, nicht aber im symbol. Brod; von diesem Symbol ist gar keine Sprache. Er will den gottlosen Feinden genüber als Gerechter sich der einstigen Anschauung Gottes versehen. Die Redensart „Gott sehen", „sein Angesicht schauen" tritt in der heil. Schrift auch sehr häufig ohne alle Rücksicht auf eine Sättigung und Mahlzeit der Seele hervor. Dieser Ausdruck bezeichnet eben die Gemeinschaft mit Gott nach dem Tode. Gott sagt z. B., Niemand kann mich sehen und noch (hienieden im Fleische) leben. Exod. 33, 20. 19, 21. Das Gegentheil davon gilt deßhalb als ein Wunder, z. B. gen. 32, 30. Die Sättigung des Gott-Sehens aber im Brode dargestellt zu glauben, wie die Auslegung von Bähr voraussetzt, dieß ist eine nicht recht vermittelte Zumuthung, da das Brod als Nahrungsmittel mit dem Mund genossen wird, aber nicht mit den Augen. Was sodann die zweite Psalmstelle betrifft, so ist dieselbe zwar nach dem Zeugnisse der Schrift messianisch, bezieht sich nach der Apostel-

geschichte 13, 35 auf die Erhöhung des Herrn im Himmel; aber angenommen, daß dieses „Kleinod messianischer Psalmodie" auf jeden Gerechten sich beziehe, so redet die Stelle durchaus nicht von einem Brode zum Genusse, sondern von einer Sättigung mit etwas Andren, mit Freuden und Lieblichkeiten (neimoth). Hier wird das Gefühl gesättigt d. i. es ist die Rede von der Befriedigung eines anderen Sinnes als des Geschmackes. Brode von 6—8 Pfund auf einem Tische aufgestellt, weisen abgesehen von ihrer Natur jedenfalls durch diese Größe auf eine Fülle der Nahrung und des Reichthums, aber nicht an und für sich auf Freuden und Lieblichkeiten. Ihre Zwölfzahl zeigt Nahrung für Alle an und der Wein dabei auch Freuden des Lebens. Es giebt nun zwar solche bei Mahlzeiten; allein es ist Thatsache, daß das Auge, das Gehör, der Geruch, das Gefühl auch abgesehen vom Genusse des Brodes und Weines ihre eigene Freude und Lieblichkeit haben, und daß ihre Befriedigung deßhalb stets auch ein Sättigen heißt. Alle Sinne können genießen, alle können gesättigt werden. In der nachfolgenden Seligkeit schon zeigen wir dieß z. B. beim Geruchsinn; und wer kennt nicht Salomon's Wort, daß er seinen Augen und Ohren Alles darbot und sie wurden nicht *satt*? Eben darum glaube ich, für die Redensart „Brod des Angesichts" auch noch eine einfachere Erklärungsart suchen zu dürfen, wobei die Beziehung des Vorhofcultes, die hiebei das Wichtigste bleibt, nicht wegfällt.

Das Nächste wäre nämlich, den Ausdruck „Brod des Angesichts" in dem Sinne zu nehmen, daß es soviel bedeute als „Brod des *Segens*, Brod der Gnade und Huld." Es ist dieß ein Segen, der durch göttliche Macht die Erdstoffe verwandelt zur Nahrung und auch Himmlisches giebt. Dieß läßt sich jedenfalls leicht begründen. Einmal war der Tisch im Heiligen von den Broden thatsächlich fast ganz bedeckt, so daß für die Weinschaalen wohl nur zwischen den zwei Schichten der Brode Platz gewesen sein kann. Der Tisch war ja blos 2 Ellen lang und Eine breit. Brode von 5—8 Pfund Mehl können aber nicht ohne verhältnißmäßige Breite blos in die Höhe gehen, und bei der Beschränkung der mosaischen Elle auf eine Vorderarmslänge oder fünf oder sechs Handbreiten (= 24 Zoll) kann der Tisch unmöglich anders als schwer belastet und gut gefüllt ausgesehen haben. cf. Lundius 258. 10 u. 123, 16. Sohin muß auch der

Ausdruck „Brod des Angesichts" schön dazu passen, muß sich im Sinne von Segensfülle und Reichthum an Lebensgütern erklären lassen. Hiezu kommt ferner die erwähnte, durch das Quantum des Mehls und die Fläche des Tisches (Thalhofer's unbl. Opf. S. 162) nachweisbare Dicke *) dieser Brodkuchen, die eigentliche Laib Brode gewesen sein müssen. Hiezu eignet sich auch noch ganz gut die Natur von Brod und Wein, die nach allen Auslegern nur die Nahrung symbolisiren. In diesem Sinne läßt sich nun aber auch happanim leicht erklären. Das Wort panim, „das Angesicht" zu deutsch, wird nach seiner Abstammung von panah, sich wenden, vom Verhältnisse Gottes zu den Menschen nur in doppelter Beziehung gebraucht, nämlich im Sinne von zu- und abwenden, und bedeutet im ersten Falle segnen, begnadigen, im zweiten Fall zürnen, drohen. Im Sinne von drohen, zürnen gebraucht der Hebräer die Wörter: das Angesicht richten gegen jemand, שׂוּם פָּנִים בְּ oder נָתַן; Lev. 20, 5; Jer. 21, 10 und die Wörterbücher, wo bemerkt ist, daß dieselbe Bedeutung auch dem Ausdrucke zu Grunde liegt, wenn der Text statt panim das Wort ain, das Auge gebraucht. Im Sinne von Gnade wird auch gerne das Zeitwort פָּנָה mit dem Vorwort לְ, dem lamedh dativum, angewendet; doch lautet die Redensart gemeiniglich auch נָשָׂא פָּנִים אֶל z. B. beim Priestersegen Num. 6, 25 und noch gewöhnlicher שִׂים עַיִן עַל; gen. 44, 22; mit אֶל Psl. 33, 18. 34, 16. Diesem Sprachgebrauch gemäß läßt sich also der Ausdruck „Brod des Angesichts" ohne Widerspruch in dem Sinne fassen, daß er die Fülle an Lebensgütern im Himmel bedeute oder daß der Tisch mit den Segensgütern der Erde als Symbol für die himmlischen Reichthümer der Gnade und des ewigen Lebens anzusehen sei. Nicht gleichgültig kann es für diese Annahme auch sein, daß im Heiligen nach mosaischer Anordnung der Leuchter südlich und der Tisch nördlich stand; Exod. 26, 35. Da nämlich die Lampen des Leuchters mehrmals die „Augen Gottes" heißen, die Augen aber besonders beim Blick der Gnade wie des Zornes identische Bedeutung zum Ausdruck panim haben, so scheint die örtliche Ge-

*) Die Rabbinen machen Kuchen daraus, weil sie auch einige Mal חַלּוֹת heißen. Dieser seltnere Name scheint jedoch nur auf die „Brode" angewandt zu sein.

genüberstellung zwischen den beiden Geräthen gleichsam einen Bezug auszudrücken; und wie also der Leuchter des Geistes das Licht der Seele, die Erleuchtungen und Tröstungen des Menschen versinnlicht, so scheint darin wohl der Ausdruck panim auf einen anderen Segen hinzuweisen, und zwar symbolisch in Brod und Wein d. i. körperlicher, sinnlicher Art. Diese symbolische Deutung wird aber gleichsam dadurch bestätigt, daß auch der Priester, der täglich zweimal ins irdische Abbild des Himmels trat und das Rauchwerk opferte, nach geschehenem Dienste heraustretend das Volk mit den Worten segnete: „Der Herr lasse sein Angesicht über euch leuchten und sei euch gnädig; er wende sein Angesicht zu euch und gebe euch den Frieden." In diesen Worten haben wir zweimal das Wort Angesicht in sinnbildlichem Ausdrucke, einmal leuchtend als Licht und das andremal zugewandt, jedesmal mit Beziehung auf Gnade und Heil oder Friede. In ersterem Falle kann man wohl mit allem Rechte auf das Licht der himmlischen Wohnung verweisen, das Wort berechtigt uns dazu, und im zweiten Falle berechtigt dazu die Analogie oder der Tisch in Parallele zum Leuchter und deßgleichen das Wort panim an sich als erwiesener Ausgangspunkt aller göttlichen Huld und Gnade. Damit stimmt auch dann die Auslegung Christi zusammen, wenn er das ewige Leben oder den Lohn im Himmel uns im „Besitze des Erdreichs" oder des Landes darstellt. Die Erde wird bebaut, und ein Land, auch das gelobte Land, wird angepflanzt lediglich deßhalb, um daselbst die Nahrung zu finden. Um daher einst das gelobte Land dem Volke Israel zu empfehlen, wird stets auf Milch und Honig oder auf dessen Früchte verwiesen. Das Volk in Masse schaut ja die Länder nicht wie ein Geologe und Geognostiker an, sondern sucht sie des Nutzens wegen, wozu an erster Stelle die Nahrung zu rechnen ist. Sohin läßt sich meines Bedünkens nicht bezweifeln, daß die Seligpreisung der Demüthigen und Sanftmüthigen, wie sie einst der Psalmist schon aussprach, mit allem Fug und Recht von Christus auf das Bild des Himmels im Tische des göttlichen Angesichts oder im Tische des göttlichen Segens und zwar höchst passend konnte angewendet werden. Denn was das Angesicht, die Oberfläche der Erde trägt, und weßwegen man sie in Besitz nimmt, das befand sich auch auf der Oberfläche des heil. Tisches, und wie dieser mit irdischen

Gaben beschwert, im vorbildlichen Himmel stand, so befindet sich jene irdisch klingende Verheißung mitten unter Verheißungen des seligen, ewigen Lebens; beide verweisen sohin auf eine und die nämliche Bedeutung. Deßgleichen stimmt hiemit auch zusammen die besondere Decke von rother Farbe, von der wir mit anderen Auslegern der alten und neuen Zeit annahmen, daß sie auf den Sitz des Lebens im Blute verweise, wie wir sie auch wirklich für die unblutigen Opfern beanspruchen, wie die drei übrigen hl. Farben zu den 3 anderen Opferzielen passen. Sowenig aber ein Tisch als Schaugeräthe an sich dient, sowenig die Natur des Brodes mit dem beschaulichen Leben an und für sich etwas gemeinsam hat, ebensowenig paßt auch diese Farbe für einen beschaulichen Genuß im Geiste. Wie Alles, weiset vielmehr auch diese Farbe auf die Lebenskräfte der Nahrung hin und der Himmel stellt sich sohin in diesem Geräthe folgerichtig als Speise und Mahlzeit der Seele dar, wozu er mit der Fülle von Brod und Wein beschwert erscheint. Müßte man statt im Worte (lechem) Brod, Speise, die symbolische Bedeutung im Worte panim suchen, wie Bähr es macht, so hätte das Brod etwa auf einem Tisch mit Spiegeln stehen müssen, die einzelnen Beigaben und Umstände hätten dann jedenfalls den Begriff des Beschauens hervorheben müssen; allein da Alles nur dem Charakter des Brodes als Nahrungsmittel entspricht, so folgt auch daraus, daß wir das Wort panim ebenfalls in einem Sinne nehmen müssen, welcher der Natur des Geräthes in Allem entspricht. Dieß ist aber wirklich der Fall, wenn wir den Ausdruck „Brod des Angesichts" im Sinne von einem Brode des segnenden, nach der Schriftsprache in den Sonnenstrahlen gleichsam gnädig herabschauenden Gottes nehmen. Fassen wir aber den Ausdruck so, daß Gott in diesem Brode solle geschaut werden,*) so entsteht die Inconvenienz, daß weder Tisch noch Brod noch die Art der Einhüllung zu diesem abstrakten Begriffe passen wollen. Selbst der Umstand will mir

*) Unter Anderem will Bähr seinen Beweis besonders darauf stützen, daß es Exod. 25, 30 heißt: „Lege das lechem panim vor mir", was im Hebr., wo sich aus panim die Präposition liphne bildete, die hier regelmäßig ihr Suffixum hat, einen Schein für sich hat. Allein wie bei deutschen Wörtern sich die Bedeutung vom ursprünglichen Begriffe verloren hat, so auch hier im Wort liphne.

das nicht begreiflich machen, daß bei einer solchen Deutung nach Bähr eine gute Parallele zu der 7. Verheißung sich bildet. Denn da nach orientalischem Ceremoniell nur die Söhne und höchsten Beamten den König sehen, träte hier ein Sehen Gottes im Symbole des Brodes gegenüber. Ich meine daher, das Brod müsse als Symbol des Segens gelten, und dieser Gedanke könne erst als Vehikel zum Schauen Gottes angesehen werden. Der Genuß eines himmlischen Brodes vertritt immerhin den Lohn einer beseligenden Speise des Geistes. Christus sagte dasselbe vom Trinken des Weinstocks im Reiche seines Vaters. Thalhofer macht daher auch (S. 263. Unbl. Opfer) die Ausstellung: Wenn man auch zugebe, daß die Schaubrode bloß Symbole gewesen seien, wie Bähr annimmt, so sei dennoch das Schauen der Kreatur durch das Schauen der Gottheit bedingt. Im Ps. 17, 2 werde das Angesicht Gottes zuerst als Richter über David's Unschuld und Gerechtigkeit erklärt, und in V. 15 hoffe daher auch David die Befriedigung für sein unverdientes Leiden, wenn er dieses Gericht aus Gottes Angesicht werde hervorgehen sehen. Wir genießen auch und schauen Gott erst, wenn er sich zuvor liebend, offenbarend zu uns herabgelassen, uns geschaut, mit Wohlgefallen auf uns geblickt hat und fort anblickt. Es wäre sohin, wenn man mit Hrn. Dr. Bähr im Heiligen den Himmel symbolisirt fände, (was Thalhofer vor lauter Abstinenzideen nicht einsehen kann) auch in diesem ausschließlich symbolischen Sinne lechem happanim zuletzt jenes Brod, „das den Genuß der Seligen darstellt, welcher durch den in Liebe auf die Kreatur, die gleichsam vor ihm liegt (?), schauenden, sie aufnehmenden Gott derselben zubereitet ist". Jedenfalls, behauptet Thalhofer, jedoch ohne nähere Beweisführung, es liege in Panim der Begriff „des von Gott geschaut Werdens", und dieser Begriff sei es gerade, welcher sich sowohl in symbolischer als liturgischer Hinsicht mit Bezug auf den Ort der Schaubrode als der wahre erweise". Er meint auch, diese Brode hießen Lev. 21, 6, 8 schon deßhalb lechem elohim, weil sie vor Gottes Gnadenthron lägen, ihm geweiht und von ihm angenommen (geschaut) würden, gewiß nicht deßwegen, weil der Mensch durch sie Gott schauen solle". — „Die Bähr'sche Auffassung sei auch darum irrig, weil dann mit Folgerichtigkeit auch das Lichtopfer und das Rauchopferwerk das Prädikat panim führen müßten; oder

gehöre denn nicht auch das himmlische Erkennen und das himmlische Gebet Apoc. 5, 8 mit zum Schauen d. i. zum Genießen Gottes?" Obgleich nun Thalhofer hiemit für unsere Beweisführung, die sich die Worte Jesu als Wegweiser wählte, förderlich sich ausspricht, so will er doch nur mit dieser Widerlegung seiner Ansicht Boden verschaffen, daß die Schaubrode die Hingabe der Natur an Gott im Urzustande seien, und einen Beweis für die fortbestehende Wirksamkeit des Sündhaften auf dem Boden des Heiligen oder der entsündigten Natur darstellen — eine Ansicht, die wir schon gewürdigt haben und damit zusammenhängt, daß er in dem Heiligen bei der Wohnung Gottes kein Bild des Himmels finden kann. Wir können uns indessen immerhin seiner, wenn auch nicht genügenden, Widerlegung von Bähr's Ansicht neben der unsrigen als eines neuen Belegs bedienen. Auch haben wir noch auf einige andere Momente zu Gunsten unsrer Auslegung aufmerksam zu machen. Man könnte nämlich einwenden, daß wir das Wort panim in Rücksicht der segnenden Erscheinung Gottes in der Natur aufgefaßt und dann auf die Brode in der Hütte übertragen hätten; dieß sei aber eine Willkürlichkeit rücksichtlich der Ortsverhältnisse, indem die Schaubrode doch im Heiligen aufgestellt seien und von diesem Standpunkte aus müßten erklärt werden. Wir entgegnen, daß wir hiemit allerdings von einer Offenbarungsform auf die andere, von den natürlichen Verhältnissen auf die übernatürliche Erscheinung Gottes in der Hütte des Herrn geschlossen haben und so uns jedenfalls nicht von der Wahrheit entfernten. Allein es läßt sich unsre Auslegung auch lediglich vom Standpunkt des Heiligthums aus rechtfertigen. Es giebt nämlich gewiß vielleicht mehr als 100 Stellen, z. B. Exod. 23, 15. Deut. 16, 16, in welchen alle religiösen Akte der Gottesverehrung im Vorhofe und im Heiligthume als solche bezeichnet werden, die in conspectu Dei, coram Deo, oder לִפְנֵי יהוה geschehen sollen. Darnach muß man also schließen, was gewöhnlich von Gottes Gegenwart im Heiligthume gesagt wird, das weiset auf sein Panim, sein Angesicht; die Schechinah ist auch, wie die Ausleger anerkennen, z. B. Thalhofer zu Psalm 16, „das in Gnade zu Israel gekehrte Angesicht (פָּנִים) Gottes"; ebenso zu Psl. 41. Sie heißt daher auch das Bild Gottes, temunah. Das Panim Gottes erfüllte

also eigentlich die ganze Hütte und all ihre Geräthe d. h. Gottes Angesicht wohnte in der Mitte von Israel. Weil es einst in der Wolkensäule nach Exod. 33 vor dem Volke vorherging und nach Exod. cap. ult. 33 sich wirklich im Zelte so niederließ, daß Alles von ihr bedeckt, Alles von ihr erfüllt wurde, so erscheint jedes Geräthe für sich ebenso wie auch die ganze Hütte als eine Offenbarung oder Erscheinung Gottes an die Menschen. Das Zelt des Herrn war in allen Theilen und insgesammt eine Offenbarungsstätte. Wenn nun aber der Tisch und die hl. Brode vorzugsweise durch den Beisatz panim hervorgehoben werden, und selbst „Brode des Angesichts vor dem Angesicht" heißen, so ist damit angedeutet, daß eben diese Brode dadurch unterschieden wurden von anderen unblutigen Opfern. Zwar sind sie Opfer wie diese; Israel bringt sie wie alle Gaben zum Bundeszeichen seinem Gott, es liegt auch deßwegen Weihrauch auf denselben, sie heißen auch ausdrücklich korban und lechem elohim. Nichtsdestoweniger soll gerade der Name panim diese Gaben in einem anderen Lichte uns zeigen, diese Gaben sollen Symbole der göttlichen Offenbarung und Gnade sein, das Opfer liegt darum auch auf dem Tische des Angesichts, auf welchen in dieser Lichtstätte die 7 Augen Gottes hinleuchten; kurz die Opferidee weicht der symbolischen Beziehung dieser Brode, sie sind eine Art von den Segnungen Gottes im Hause des ewigen Lebens, worin der Herr analog zum Segen Gottes auf Erden die Seinigen erfreut und belohnt. Schwerlich hängt dieß abet damit zusammen, daß der Opferlibation aus den Trinkschaalen nicht näher gedacht wird. Denn unverkennbar spricht die richtigere Uebersetzung, die man vielleicht absichtlich auf Seite alter Polemiker wider die Kirche eine Zeit lang verwarf, wie oben gezeigt, für eine Libation, die dann aber dennoch nur stattfinden konnte, wenn diese Brode und Weinschaalen ihrer Natur, ein Segen zu sein, enthoben und als Opfer gebraucht wurden, um neuen Broden Platz zu machen. Diese Brode und Weingeschirre sollten also zunächst nicht dem Opferzwecke selbst dienen, sie sollten vielmehr die Erscheinung des Herrn in der ewigen Herrlichkeit nach Art der Opfermähler im Vorhofe vorstellen. Faßt man also das Wort panim mit Beziehung auf dessen Identität mit der Gegenwart Gottes in der Hütte überhaupt auf und geht dabei von der Bedeutung

des Wortes als einer Erscheinung Gottes an die Menschen aus, so gelangt man auch zu demselben Resultate, wie vorher, daß nämlich dieß Brode Gottes seien, der sich in Huld und Gnade offenbart. Eine Offenbarung dient aber bei diesem Geräthe nicht dazu, daß er gesehen werde, sondern sein Sichsehenlassen bringt Speisen und Getränke, daß Gottes Gnade und Huld uns wie eine Nahrung erquicke, stärke und belebe. Daß wir nun bei diesem Geräthe das Symbol selber hervorhoben und den Namen panim nur zu dessen näherer Bestimmung anwandten, nicht aber umgekehrt den Ausdruck Brod dem Begriff panim unterordneten, darin scheinen auch die Rabbinen uns beizustimmen. Denn obwohl Maimonides sagt (more nevoch. 3. 45), er wisse nicht, was dieser Tisch und seine Brode habe andeuten sollen, so meinen dennoch andere, „man habe dadurch den Schöpfer loben und den Segen zum Brod, davon wir leben, erlangen wollen". Lundius jüd. Heiligg. I. B. cp. 24 nennt dieß zwar (Nr. 69) „eine Finsterniß"; dennoch aber sieht jedermann daraus, daß sie die Brode nicht, wie Bähr, nach dem Beisatze panim erklärten, vielmehr, statt den Himmel hiebei im Bilde eines reichlich besetzten Tisches für ganz Israel anzusehen, wozu das alte Testament z. B. Isaias 25, 6 ꝛc. und Jesus in seinen Parabeln zu vergleichen ist, dieses Geräthe des Zeltes zunächst im natürlichen Sinne oder mit Beziehung auf die Vorsehung Gottes und die Gaben der Natur auslegten. Dieser Segen im Besitz des Landes ist auch die Frucht „des Friedens", den Gottes „Söhne" (7. Seligk.) vermitteln. Es scheint mir daher in Betracht all dieser Beweise nicht möglich, noch den geringsten Zweifel hegen zu können, daß nicht die vollkommenste Parallele zwischen den Schaubroden in der Hütte Gottes und der Verheißung Christi vom Besitze des Landes und seiner Güter bestehe. Der Schaubrodtisch trägt also den Segen Gottes, wie die Oberfläche der Erde uns Nahrung bietet, kraft der Bundestreue Gottes, aber vorbildlich für das Jenseits. Wir gehen daher zur vierten Seligkeit über.

### § 11. Die vierte Seligkeit vom Hunger nach Gerechtigkeit und der Sättigung in ihr

Um diese Seligkeit im rechten Sinne zu verstehen, bedarf es vorerst einer kurzen Widerlegung des Irrthums, als seien

damit jene gemeint, welche nach der Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, weil sie ihnen oft vorenthalten würde, wie z. B. Armen, Wittwen und Waisen. Denn obgleich Gott sagt: „Schaffet Recht dem Mündel und Armen", Ps. 9, 18, so geht es doch oft so, wie Jerem. 5, 28 klagt: „Sie haben die Sache der Wittwe nicht geschlichtet, haben das Recht des Mündels nicht gewahret." So legen aus Ruppert v. S. Viktor und Andere, womit theilweise auch Maldonat übereinstimmt, wenn er schreibt, es seien hier diejenigen in Gott glückselig gepriesen, welche wirklich hungern und dürsten, weil sie durch Ungerechtigkeit Anderer an den Bettelstab gebracht worden wären, und sie des Mangels wegen hungern und darben müßten. Auch Wolf, Olearius, Lorenz Valla, Clemens v. Alexandrien legen so aus. Um aber das Irrige dieser Deutung einzusehen, bedarf es keines besonderen Scharfsinnes und keiner großen Weitläufigkeit.

Diese Ausleger haben nämlich besonders die Parallelstelle beim heil. Lukas im Auge gehabt. Maldonat erklärt deßhalb ausdrücklich, Matthäus und Lukas stimmten hier so überein, „daß Lukas blos des Hungers der Nothleidenden, Matthäus aber zugleich der Ursache des Hungers gedenke". Dieses sein Streben nach Evangelienharmonie erscheint aber an dieser Stelle nicht glücklich sein zu wollen. Es läßt sich zwar der Fall denken, daß die Seligkeiten bei Lukas unten am Berge für manche Zuhörer in anderer Form wiederholt wurden, nachdem die Seligkeiten nach Matthäus auf dem Berge selbst zu den Aposteln und den nächst Stehenden gesprochen worden waren. Ein Redner unter freiem Himmel wählt oft je nach dem augenblicklichen Bedürfniß seinen Standpunkt. Allein wir wollen dieß nicht annehmen, es erscheint zu gesucht; aber es lassen sich die Worte des Herrn auch bei Lukas im Sinne der Worte bei Matthäus deuten. Denn wenn der Herr nach Matthäus von einem Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit oder Tugend redet, so können wohl auch die, welche der Herr nach Lukas als Hungernde selig und als Satte unglücklich nennt, nicht an und für sich wegen dieser physischen Zustände von Wohlergehen oder Uebelbefinden bedroht oder gepriesen werden. Im Munde Christi und nach dem Sinne der göttlichen Wahrheit kann eine Bedrohung der Satten nur dahin deuten, daß sie für eine höhere Speise nicht empfänglich und strebsam seien, und ein Seligpreisen der Hungern-

den kann umgekehrt nur mit Rücksicht auf ein günstiges Moment für Heiligung und Tugend gelten. Sohin besteht schon deßhalb eine Uebereinstimmung der Berichte des Evangeliums. Außerdem spricht auch der Text der Schrift dagegen. Es müßte sonst heißen: Selig die hungern und dürsten wegen der Ungerechtigkeit; denn zu sagen, daß jemand hungert nach der Gerechtigkeit, im Falle diese ihm verweigert würde, wäre höchstens in einer manirirten und unnatürlichen Ausdrucksweise möglich. Der Satz könnte dann nach dem einfachen Wortlaute nichts Anderes sagen, als daß jemand wegen der Religion und Gerechtigkeit zum Hunger und zur Armuth genöthigt wäre; dieß setzte dann aber eine Verfolgung seiner Tugend voraus, diesen Sinn kann aber die Stelle darum nicht haben, weil die achte Seligkeit alsdann nur dasselbe aussagte. Wiederum ist es falsch, an blos äußere Armuth und an Durst deßhalb denken zu wollen, weil der Begriff des Hungers durch den Beisatz vom Dürsten unterstützt und betont wäre. Denn Hunger und Durst stellen überhaupt das Verlangen nach Nahrung mit Bezug auf dessen doppelte Erscheinung oder mit Bezug auf Speise und Trank dar. Im bildlichen Sinne werden daher beide Begriffe gewöhnlich auch mit einander verbunden, weßhalb es z. B. Sirach 24, 28 heißt: „Die nach mir (der Weisheit) hungern, werden noch mehr hungern, und die mich trinken, werden noch dürsten", d. h. sie werden nicht mit Eckel und Verdruß gegen die Früchte der Weisheit erfüllt werden, sondern sich selig fühlen darin, daß man immer weiser werden könne und daß ihr Genuß keine natürliche Schranken kennt. Auch Horaz spricht zugleich von einem „Durste und Hunger nach Geld" Epist. 1, 13. Berlepsch hat deßhalb ganz Recht, zu dieser Stelle zu bemerken: „πεινᾶν und διψᾶν, Hungern und Dürsten bedeuteten im bildlichen Sinne nur ein heftiges Verlangen. Beide Wörter zusammen verstärkten nur den Begriff des Begehrens."

Wir müssen daher bei der gewöhnlichen Auslegung stehen bleiben, sohin bei dieser Seligkeit mit den heil. Vätern dafür halten, Jesus preise hier diejenigen selig, welche dem Streben nach Tugend und Besserung mit demselben Eifer obliegen, als die Begierde nach Speise und Trank bei jenen hervortritt, welche von Hunger beschwert sind und von Durst brennen. Wenn jedoch, wie Schegg meint, hier blos „die subjektive Gerechtigkeit

d. i. die Rechtschaffenheit" bezeichnet sein soll. welche als „volle Harmonie unsres Wesens mit dem göttlichen Gesetze und Willen oder in Hinsicht auf die ewigen, höheren Wahrheiten als Heiligkeit" zu verstehen ist, so möchte dieß leicht misverstanden werden. Gleichwie in der achten Seligkeit die Verfolgung wegen der Gerechtigkeit den objektiven Begriff gesondert herausstellt, so muß hier derselbe Begriff Gerechtigkeit trotz persönlicher Aneignung doch objektiv aufgefaßt werden und in dieser Weise uns schon auch selbstständig erscheinen, was wenigstens nach der symbolischen Beziehung und der geschichtlichen Grundlage nicht gleichgültig ist. Denn hungern und dürsten nach Gerechtigkeit heißt nicht soviel als blos „selig die Heiligen, selig die Gerechten." Denn in den anderen Seligkeiten werden auch schon nach Heiligkeit Strebsame und Gerechte in diesem allgemeinen Sinne unter verschiedenen Namen bezeichnet, wir müssen hier gerade eine *spezielle* Beziehung zur Gerechtigkeit, eine unterschiedene Klasse von Frommen und Heiligen annehmen, und deßhalb müssen wir noch auf eine kleine Würdigung des Wortes Gerechtigkeit eingehen.

Wir haben schon Theil I. § 22 über dieß Wort gesprochen und gehört, daß das entsprechende hebr. Wort zedek und zedakah im concreten Sinne das Gerade und Rechte, im bildlichen Sinne aber auch so viel als Unschuld und Rechtfertigung sowie Heil und Rettung als die Früchte davon, insbesondere aber im Gegensatz von Sünde und Laster soviel als Tugend und den wirklichen Vollzug der göttlichen Gebote bedeutet. Im Munde Jesu wird Gerechtigkeit in letzterer Beziehung häufig im Sinne von der *Uebung aller religiösen* und sittlichen *Pflichten* gebraucht. Z. B. sagt er bei der Taufe zu Johannes Matth. 3, 15: „So nämlich ziemt es sich, alle Gerechtigkeit zu erfüllen." Seinen Schülern sagte er deßgleichen: „Wenn eure Gerechtigkeit nicht größer ist, als die der Pharisäer, so werdet ihr nicht eingehen ins Himmelreich." Matth. 5, 20. Beachtenswerther ist noch jene Stelle aus derselben Bergpredigt, wo er lehrt: „Hütet euch, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht vor den Menschen thuet, um von ihnen gesehen zu werden." Denn was unmittelbar nachfolgt, betrifft gerade die sogenannten „drei guten Werke", das Gebet, das Fasten und Almosengeben. Die Moraltheologen und Asceten reden von dieser dreifachen Er-

scheinung als einer gewissen organischen Entwicklung des Tugendlebens, so wie sie sonst auch vom Glauben, Hoffen und von der Liebe als einer organischen Erscheinung der Religion und Religiosität handeln. Sie vergleichen das Gebet mit der Liebe zu Gott, das Almosen mit der Liebe gegen den Nächsten und das Fasten mit der wahren Liebe und Pflege des Menschen für sein eigenes Selbst. Sie sehen darin nur pars pro toto. Ebenso vergleichen sie diese 3 guten Werke im Gegensatze zu den 3 Sündenwurzeln, deren der heil. Johannes mit den Worten gedenkt: Alles, was in der Welt ist, ist Augenlust, Fleischeslust und Hoffart des Lebens. Man sagt gewöhnlich, Fasten heile die Fleischeslust, Almosen die Augenlust, Gebet aber die Hoffart, oder auch Gebet suche die wahre Augenlust in der Betrachtung, und das Almosen beraube uns der Güter, welche den Stolz unterhalten. Ich habe nun die Worte Christi von diesen drei Werken der Gerechtigkeit beachtenswerth genannt, weil eben, im Falle auch bei Moses eine solche Zusammengehörigkeit sich nachweisen oder vermuthen ließe, dieß uns den schönsten Anhaltspunkt giebt, die vier Wohlgeruchssubstanzen, die zum Opfer auf dem Rauchaltar dienten, und auf die vier Opfer am äußeren Altar verweisen können, die von jeher, wie wir bald sehen, auf das Gebet und die guten Werke mit mancherlei Modifikationen gedeutet wurden, bei der vierten Seligkeit für die Sättigung im Wohlgeruche der Gerechtigkeit oder der guten Werke in Anspruch zu nehmen. Es wäre dann nur noch eine doppelte Aufgabe gegeben, nämlich nachzuweisen, daß diesen 3 Theilen des religiös-praktischen Lebens noch ein Viertes sich anschließe, sowie daß im Einzelnen sich etwa eine Analogie sich ergebe. Ob dieser Nachweis möglich sei, davon nachher an seinem Orte. Daß aber im a. T. das Wort Gerechtigkeit im Sinne von diesen drei Erscheinungen gebraucht werde, läßt sich nicht unschwer nachweisen. Der Begriff Gerechtigkeit charakterisirte z. B. die mildthätigen Herzen so ausschließlich, daß Zedakah d. i. Gerechtigkeit in der Sprache identisch geworden ist mit Almosengeben oder Barmherzigkeit. Auch das chaldäische Wort zidkha wird in diesem Sinne bei Daniel 4, 24 so gebraucht. Um jedoch die Dialekte außer dem Spiel zu lassen, — auch im Syrischen heißt szedko und szedketo Almosen act. 10, 2 1 Cor. 7, 31 — so genügt uns die Sprache Salomons und der Propheten in rein

hebrä. Idiom. Gesenius führt als Beweis für die Bedeutung das Wort an in den Sprichwörtern 10, 2: „Die Schätze der Ungerechtigkeit bringen keinen Nutzen, aber die Gerechtigkeit befreiet vom Tode" und 11, 4: „Reichthümer nützen nichts am Tage der Rache; Gerechtigkeit aber befreiet vom Tode." Wir haben hier dieselbe Sprache, wie sie uns bei Tobias wiederkehrt, da er vom Almosen rühmt: „Es befreie von aller Sünde und vom Tode und lasse die Seele nicht in die Finsterniß fallen." „Besser sei das Gebet mit Fasten und Almosengeben, als Schätze von Gold sammeln, denn Almosen befreiet vom Tode, reinigt von Sünden und läßt uns Erbarmen finden und das ewige Leben". Tob. 4, 11 u. 8, 12. Man beachte zu dem Allem, daß die Mildthätigkeit gerade bei den Heilopfern zur ausdrücklichen Pflicht gemacht war. Die Empfänger des Segens von Gott sollten andren geben. Daß das Wort Gerechtigkeit auch Gottes Wohlthaten an uns, sohin seine Wohlthätigkeit beweise, dafür führt Gesenius mit Recht an die Worte bei Michäas, wo Gott klagt: „Mein Volk, was habe ich dir gethan?" und darauf durch den Propheten daran erinnern läßt, wie er es aus Aegypten geführt, wie Balaam das Volk segnen mußte, statt zu fluchen, „damit du die Gerechtigkeit des Herrn erkennest", 6, 4—6. Ebenso wechselt im Psalm 24, 5 das Wort Segen mit Gerechtigkeit in einer Weise ab, daß man darunter nur die Huld des wohlthuenden Gottes verstehen kann; denn David sagt: Wer unschuldig ist an Händen, nach Eitlem nicht strebt und nicht fälschlich schwört, der wird Segen bekommen vom Herrn und Gerechtigkeit von Gott seinem Heilande." Inwiefern man ferner im a. T. die Uebung des Fastengebots zu einem Theile der Gerechtigkeit rechnete, das zeigt die ausdrückliche Vorschrift desselben, z. B. am Versöhnungstage; es zeigt sich dieß in dem kirchlichen Leben der Synagoge bis zum heutigen Tage, es zählt ja der Pharisäer im Evangelium auch seine Fasttage ausdrücklich auf Luk. 18, 12; es rühmt Lukas neben steter Gebetsübung das Fasten an Anna Luk. 2, 37; es lehrt uns dieß das Beispiel vom 40tägigen Fasten des Moses sowie Christi des Herrn, Deut. 9, 18 und Matth. 4. Man betrachte diesen Sühnritus, wie er durchweg im Leben einzelner Personen wie der ganzen Nation hervortritt und überall als Bußübung gleich den Sündopfern und ebendarum als integrirender Theil der Religiosität

und aller Gottesverehrung hervortritt. Wie Judith stets fastete und sich heiligte, 8, 6, wie die ganze Nation durch Fasten den Mordbefehl Amans abwendete, Esth. 4, 3, wie David in allen Trübsalen fastete Psl. 35, 13 und wie Jonas Ninive durch Fasten rettete, wie Josaphat ein feierliches Fasten für ganz Juda ansagen ließ, 2 Parl. 20, 3, wie die Kriegsvölker Israels gefallene Könige beweinten z. B. Saul und Jonathan, 2 Reg. 1, 12, wie die Propheten davon sprechen, Jer. 14, 12. 36, 9. Js. 58, 2, das Alles bedarf keines Beweises mehr, um das Fasten als einen wesentlichen Bestandtheil des Cultes und zwar zum Zwecke der Heiligung und Sühne zu bestätigen. Man irrt höchlich, wenn man dieses Gebot blos im Sinne der Pflicht zur Mäßigkeit verstehen wollte. Beim Fasten mußte man dem sündigen nephesch wehethun, wie der Ausdruck im Sühnkult am jom cippurim erweiset. Es galt also, wie bei den Sündopfern, der Abtödtung jenes Nephesch, der außerdem durch den nephesch von blutigen Opfern, die in den Tod gegeben wurden, sein Schuldbewußtsein stets schmerzlich empfinden sollte. Daß ferner das Gebet ein specifischer Theil der Gerechtigkeit beim Opferkult, culminirend im Brandopfer, ein wesentliches Geschäft der Zadikim, der Gerechten sei, dagegen läßt sich ebenfalls nicht streiten. Der Begriff von Frömmigkeit ist identisch mit dem Worte zedakah. Man denke zu näherem Erweise nur an die Mahnungen „von den Opfern der Gerechtigkeit". Zwar will Gesenius darunter nur Opfer bezeichnet wissen, die sich gebühren, (Art. zedek) und Allioli legt den Sinn unter: „Opfer der Gebühr, wie sie vorgeschrieben sind" Deut. 33, 19 und vergleicht in diesem Sinne wohl mit größtem Rechte Psl. 50, 19, wo die Exulanten Gott um Wiederherstellung von Sion und des Kultes beten; allein zu Psalm 4, 6 bemerkt Allioli mit Recht, der Ausdruck: „Bringt ein Opfer der Gerechtigkeit und hoffet auf den Herrn", sei in dem Sinne zugleich zu verstehen: „Bringt ein Opfer der Bekehrung und der wahren Frömmigkeit." Die Gerechtigkeit ist eben eins mit Frömmigkeit, weil diese Gott die „gebührende Ehre und Huldigung" erweiset. Der Psalmist singt daher: „Die Gerechten (Zadikim) preisen deinen Namen", o Gott! Psl. 139, 4. David nennt den Herrn „den Gott seiner Gerechtigkeit" d. i. den Gott seiner Andacht und Verehrung Psl. 4, 2. Jede andere Auslegung dieser Benennung muß gezwungen

erscheinen; denn der ganze Psalm redet von dem Troste und der Ruhe, welche dem Frommen zu Theil wird. Auch ist der Psalm selbstständig und vom vorhergehenden völlig abgelöst, wie die Ueberschrift zeigt. Sohin kann sich David auch in diesem Psalm mit diesem Namen nicht auf den Inhalt des vorherigen Liedes beziehen, wo sich der König über Absolon und seine Feinde ausläßt. Wie Jesus in der Bergpredigt das Gebet zur Uebung der Gerechtigkeit rechnet und wie man unter den guten Werken bei Tobias und im Leben der Gerechten die Pflege der Andacht gleich den Brandopfern überall an erster Stelle findet, ebenso muß man dieß da voraussetzen, wo die Propheten „von den Gerechtigkeiten" (Zidkoth) in der Mehrzahl sprechen. So sagt z. B. Ezechiel 18, 24: „Wenn sich der Gerechte von seiner Gerechtigkeit abwendet und Böses thut — wird all seiner Gerechtigkeiten nicht mehr gedacht werden". Ebenso werden „all seine Gerechtigkeiten" vergessen nach Ezech. 33, 13. Von „Gerechtigkeiten" spricht auch Jerem. 51, 10, die der Herr ans Tageslicht bringt. „Ueber die Gerechtigkeiten (mescharim) will daher einst Gott richten"; Psl. 75, 3. Wenn nun so die heil. Schrift in der Mehrheit von Gerechtigkeiten spricht, so haben wir darunter unverkennbar alle guten Werke, natürlich zuerst die Erfüllung des ersten Gebotes, Gott anzubeten und ihm allein zu dienen zu verstehen. Vrgl. Eccl. 16, 22. Gott erhört ohnehin nur das Gebet der Gerechten (Zadikim) Prov. 15, 29; sie allein können wahrhaft beten. Das Gebet der Sünder ist ihm ein Gräuel. Psl. 108, 7. Is. 1, 15.

Unter solchen Umständen haben wir also jedenfalls unter Hunger und Durst nach Gerechtigkeit die eifrige Uebung aller Werke der Gottseligkeit oder die praktische Frömmigkeit uns zu denken; doch aber dieses durchaus nicht ohne Hinblick auf die historische Beziehung des 4. Gesetzes vom Sabbathjahr oder auf die gläubige Annahme und Aufnahme des göttlichen Gesetzes. Dieses eben bildete in Israel das jus und aus dem jus kommt die justitia. Und wenn Christus das Ziel und Ende des Gesetzes ist und er nach dem hl. Paulus uns zur Gerechtigkeit geschenkt wird, so bringt das Gesetz, wenn auch nicht an und für sich durch die Gebote, die zum Tode reizen können, nach seiner vorbildlichen Bedeutung uns auch im christlichen Sinne die Gerechtigkeit. Nicht selten, sondern sehr häufig wird daher das

Gesetz als die Gerechtigkeit der Menschen gepriesen. Sehen wir nur auf das sogenannte große Alphabet oder „die Gesetzesoper" von 22 Oktaven im Psalm 119. Abgesehen von allen Verheißungen und Lobeserhebungen, die daselbst der Offenbarung Gottes im Gesetze gespendet werden, heben wir nur diejenigen Aussprüche hervor, welche das Gesetz als „den Weg der Gerechtigkeit" bezeichnen und uns die Gerichte (die Aussprüche) der göttlichen Gerechtigkeit finden lassen. So heißt es z. B.: „Ich preise dich, daß du mich gelehrt hast die Aussprüche deiner Gerechtigkeit = Gesetze (Zedek). V. 7. Siehe, ich verlange nach deinen Geboten, mache mich leben in deiner Gerechtigkeit. V. 40. (Zedakah). Der Verfasser bittet, sein Herz möge makellos werden durch die Satzungen des Gesetzes, damit er nicht zu Schanden werde. V. 801 der Vulgatist übersetzt in demselben Psalme das Wort חֻקִּים ganz gewöhnlich mit justificationes, die 70 mit *δικαιώματα*. Der Sänger sagt selbst, die Gerechtigkeit Gottes sei eine ewige Gerechtigkeit V. 142 und versteht darunter nur das Gesetz des Herrn, dessen ewige Bedeutung er ebenfalls in demselben Liede ausspricht. V. 90 und 89. Kuinoel, der unter Gerechtigkeit in der vierten Seligkeit die Religion und zwar die wahre, die christliche Religion versteht, hat deßhalb auch Vieles für sich. Er beruft sich nicht blos darauf, daß auch im V. 10 oder der achten Seligkeit das Wort so verstanden werden müsse, sondern bemerkt auch, daß die Septuaginta, Isaias 38, 19 und 39, 8, das Wort אֱמֶת, eigentlich Treue, dann die Wahrheit Gottes mit *δικαιοσύνη* übertragen hätte. Näher liegt es jedoch, darunter mit den meisten Auslegern den Gehorsam gegen die göttlichen Gebote zu verstehen; denn die justitia kommt ex jure d. i. das Gesetz Gottes bedingt die Gerechtigkeit. Man vergleiche lex und Legalität. Die hebräische Sprache hat kein anderes Wort für Religion als den Ausdruck Gesetz; was wir Religiosität nennen, oder religiöses Leben und Heiligung, das bezeichnet er durch Zedakah, die in der Erfüllung der göttlichen Rechte oder Gesetze besteht; und es ist für uns beachtenswerth, daß gerade die Engel es sind, welche apoc. 5, 8. 8, 3 im himmlischen Heiligthume die Gebete und guten Werke, kurz gesagt nach Hebr. IX, 1 die *δικαιώματα τῆς λατρείας* der Gerechten Gott in Weihrauchschaalen darbringen. Vrgl. Tob. 12, 12; besonders

Apostelgeschichte 10, 4, wo auch die Almosen ausdrücklich neben Gebet als ein Weihrauchopfer von jenem Engel bezeichnet werden, der dem Hauptmann Cornelius erschien. Der Ausdruck in memoriam ascenderunt in conspectu Dei ist aber natürlich nur dann richtig zu fassen, wenn er nach der Sprache des Opferritus gedeutet wird. Lev. 2, 2. Wir hätten nun den Begriff der Gerechtigkeit in der vierten Seligkeit soweit einlässig erörtert, daß dieselbe vollkommen verständlich ist, sowohl für sich, als auch schon mit Rücksicht auf die symbolische Grundlage dieser unvergleichlichen Worte. Nur müssen wir im Vorübergehen noch zweier Einwendungen gedenken. Man wird sagen: Die vierte Seligkeit entspreche dem vierten Gesetze vom Sabbathjahre, daß das Gesetz des Herrn in jenem Jahre auf Laubhütten sollte feierlich verkündet werden. Eine solche Grundlage gebiete, daß wir Gerechtigkeit in keinem weiteren Sinne nehmen dürften, als diese Beziehung nothwendig zuläßt und erfordert. Darauf kann man antworten: Es ist anerkannt, daß im Hebräischen das Gesetz des Herrn die Gerechtigkeit des Herrn heißt, indem es alle seine Gerechtsame aufstellt. Im Sabbathjahr sollte das Gesetz des Herrn natürlich nicht blos zur Neugier, sondern dazu verlesen werden, daß es von allen vollzogen würde. Gerade die Sabbathzeit, verstanden vom 7. Tag und Jahr, dient dem Einleben des Volkes in das Gesetz. Als heilige Zeit diente das Sabbathjahr auch unstreitig dazu, um alle Gottseligkeit zu fördern und dem Geist der Andacht entgegenzukommen. Es schließen sich auch alle einzelnen Erscheinungen des religiösen Lebens in hervorragender Weise an die allgemeine Bedeutung dieser heil. Zeit. — Man kann ferner einwenden, man müsse wohl das Wort Gerechtigkeit in demselben Sinne nehmen bei der vierten Seligkeit, wie bei der achten; dort handele es sich aber um das Martyrium für das Bekenntniß der Religion; hier aber suchten wir den Wohlgeruch der Heiligkeit und die guten Werke wegen der Bestandtheile des Rauchwerks darunter zu verstehen. Dieß sei sohin Willkürlichkeit. Ich antworte. Nein, wir verstehen da wie dort die Religion oder das göttliche Gesetz und halten gerade den Vollzug des Gesetzes für ein Bekenntniß der Religion und glauben, daß auch in der vierten Seligkeit schon das Streben nach dem Vollzug der Religion seine Verfolgungen nach Außen hin gern

finde. Der Hunger und Eifer nach Gerechtigkeit macht oft den Frommen bei den Bösen verhaßt und führt ihn so auf höherer Stufe zum blutigen Bekenntniß der Religion. Wir verstehen also unter Gerechtigkeit in beiden Seligkeiten dasselbe; nur die eifrige Tugendübung oder das Verhalten zur Gerechtigkeit ändert oder steigert die Erscheinung des religiösen Princips, des Gesetzes.

Schließlich handelt es sich noch um die Verheißung, daß die nach Gerechtigkeit Hungernden nnd Dürstenden auch gesättigt werden. Wir müssen hier den scheinbar einfachen Gedanken betonen, daß man in demjenigen, wornach man hungert und dürstet, auch seine Befriedigung sucht und mittelbar oder unvermittelt findet. Wer nach Brod hungert, nach Wasser dürstet, der wird gesättigt oder befriedigt, wenn er Brod und Wasser erhält. Sohin müssen wir den Gegenstand des Hungers hier, d. i. die Gerechtigkeit auch als Gegenstand der Sättigung und Befriedigung ansehen. Diese naturnothwendige Auffassung der Worte Christi wird auch vielfach durch andere Umstände in der Sprache der hl. Bücher bestätigt. *Χορτάζεσθαι* gesättigt werden, wird nach Pollux onomastic. 6, 8. p. 315, nach Sturtz de dialesto Mecedonica von der Speise bei Thieren und Menschen gebraucht; es eignet sich seine Verbindung mit dem Worte Gerechtigkeit insofern, als die Ausdrücke Speise und Trank, Hungern und Dürsten, Essen und Sättigung nicht selten gerade vom Unterricht in der hl. Religion und deren beseligenden Uebung vorkommen. Sowie Cicero in der Rede pro Archia poeta von den Humanitätsstudien rühmt, daß sie „die Jugend nähren und das Alter ergötzen", gleichwie er de finibus 5, 19 „die Geistesbildung quasi quendam humanitatis cibum nennt, ebenso nennt der hl. Paulus den Unterricht in der christlichen Religion für die Anfänger eine Milch 1 Cor. 3, 2, die er den Kleinen in Christo als Trank reichte, ebenso im Hebr. Brief 5, 12 und der hl. Petrus deßgleichen 1 Pet. 2, 2. Christus nennt den Vollzug der Gerechtigkeit Joh. 4, 32 eine Speise, die seine Apostel noch nicht vollkommen kännten. Der Unterricht in der Weisheit heißt deßgleichen Eccles. 24, 29 ein Essen und Trinken, und Amos spricht von einem schlimmen Zeitalter: „Siehe, ich sende Hunger ins Land; nicht Hunger nach Brod noch Durst nach Wasser, sondern zu hören das Wort

des Herrn", 8, 11. Wird nicht die ganze Religion mit einer Seelenweide verglichen, worauf uns der gute Hirt führt? Heißt es nicht von der Weisheit, daß sie ihren Pflegling speise mit dem Brode des Lebens und Verstandes und tränke mit dem Wasser der Lehre und des Heils? Eccles. 15, 3. Dürstet doch der Psalmist nach Gott selbst, wie der Hirsch nach Wasserquellen, Psl. 42 und 27. Und der Herr bietet Denjenigen Erquickung an, die beschwert mit Mühseligkeiten zu ihm kommen. Uebrigens kennt die heil. Schrift und das Leben nicht blos eine Sättigung des Gaumens, sondern aller Sinne. Wir sprechen z. B. im Deutschen von einer Augenweide, wenn der Blick auf angenehmen Bildern ruht; man sagt bisweilen, das Auge könne sich nicht satt sehen. Ebenso ist es mit dem Gehör. Salomon sagt im Prediger 1, 8: „Das Auge kann sich nicht satt sehen und das Ohr nicht satt hören." „Alles, was meine Augen verlangten, versagte ich ihnen nicht", und von dem Ohrenkitzel schreibt er, „daß er sich Sänger und Sängerinnen hielt" 2, 9 u. 8. Je nachdem sohin die Gerechtigkeit für die einzelnen Sinne erfaßt wird, kann sich auch der Genuß und die Sättigung ändern. Besonders gern aber wird in der heil. Schrift, die sich vielfach auf dem balsam- und gewürzreichen Boden des Morgenlands bewegt, die Heiligkeit und Kenntniß Christi mit einem Wohlgeruche verglichen. Der hl. Apostel schreibt: „Gott sei Dank, der allzeit macht, daß wir den Sieg erhalten in Christo Jesu, und daß der Wohlgeruch seiner Erkenntniß sich überall durch uns verbreitet; denn wir sind Gott ein Wohlgeruch Christi unter denen, die gerettet werden, und unter denen, die zu Grunde gehen, den Einen nämlich ein Geruch des Todes zum Tode, den Anderen ein Geruch des Lebens zum Leben. 2 Cor. 2, 14—16. Es datirt daher auch die kirchliche Ausdrucksweise, daß jemand „im Geruche der Heiligkeit gestorben sei". Diese für die Beziehung zum Rauchopfer für uns wichtige Ausdrucksweise der Kirche und bei den Aposteln beruht im Grunde einerseits auf der Lieblichkeit der Tugend oder der Weisheit, die in der heil. Schrift mit allen Myrrhen und Gewürzen verglichen wird, sowie andrerseits auf dem Opferceremoniell, wo die Hingabe der Opfer an Gott ein Hingeben als reach nichoach zum Wohlgeruche Gottes genannt wird. Auch der Tod Jesu Christi wird Eph. 5, 2 ein

Hingeben zu einem lieblichen Geruche Gottes genannt. Ja die einzelnen Werke der Gerechtigkeit, Gebet und Almosen steigen nach der Schrift durch die Hand der Engel in goldnen Schaalen wie Weihrauchopfer empor. Apoc. 58 und Apostelgesch. 10, 4. Von der Weisheit, die nur ein anderer Name für Gerechtigkeit ist, heißt es geradezu anspielend auf das Rauchopfer im Tempel bei Sirach 24, 20: „Ich gab einen Geruch von mir wie Zimmet und wohlriechender Balsam; ich gab einen lieblichen Geruch, wie die auserlesenste Myrrhe; wie mit Storax und Galbanum, Onyx und Stakte, wie mit Rauchwerk — durchräucherte ich meine Wohnung, und mein Geruch war wie unvermischter Balsam". Im Morgenlande, wo die Hitze den Gestank der Fäulniß fördert, giebt es gleichsam auch ein größeres Interesse für den Geruchsinn; auch dieser kennt nun in Analogie zu den übrigen Sinnen Hunger und Sättigung, Durst und Befriedigung; und hier ist darauf zu achten, weil der tägliche Gottesdienst allzeit darauf hinausging, das ganze Haus des Herrn sowie Gottes Vorhöfe mit Wohlgerüchen zu erfüllen; denn bei allen Opfern auch außer der Hütte schließt das Opferceremoniell, wie wir in den mosa. Opfern. Thl. I. S. 263—267 nachwiesen, mit dem feierlichen Refrain: reach nichoach l'adhonai. Doch davon näher im Folgenden.

### § 12. Der Rauchopferaltar das Bild des himmlischen Lohns für die Werke der Gerechtigkeit oder deren Wohlgeruch.

Derjenige, der das Vorhergehende gelesen hat, wird bereits den inneren uud nothwendigen Zusammenhang zwischen der symbolischen Bedeutung des Rauchaltars und der Sättigung in Gerechtigkeit einsehen. Nichtsdestoweniger bleiben hier immer noch nähere Beweise für diese Uebereinstimmung übrig und bedarf es also auch I) zuvor einer kurzen Würdigung des Rauchaltars sowohl nach seiner Beschaffenheit als auch II) bezüglich der mancherlei Auslegungen; sodann weisen wir III) auf die genaue, naturgemäße und allseitige Uebereinstimmung der vorgemerkten Seligkeit mit der Bedeutung dieses heiligen Geräthes. Zuletzt fügen wir IV) noch eine kurze Erörterung über den Standort dieses Geräthes bei, um der auffallenden Stelle im Hebräerbrief 9, 4, soviel als möglich ist, Rechnung zu tragen.

## I.

Der Rauchopferaltar, genannt misbeach hakketoreth, war in Uebereinstimmung mit dem Material bei der Hütte und den übrigen hl. Geräthen, z. B. dem Tische und der Lade von dem wegen Dauerhaftigkeit und Leichtigkeit schon bekannten und symbolisch bedeutsamen Sittimholz gefertigt. Weil ganz mit Gold überzogen heißt er auch der goldene Altar im Gegensatz zum Altar für die Oloth. Nicht selten wird er auch der innere Altar genannt zum Unterschied vom äußeren. Zwei Ellen hoch und Eine im Quadrat messend stand er dem äußeren Altar genüber eine Elle niedriger und stand ihm um vier Ellen im Umfang nach. Im Verhältniß zum Tische der hl. Brode war er jedoch um eine halbe Elle höher, *) und da dieser zwei Ellen in der Länge und eine in der Breite maas, so hatte er eine vollendetere Form, insofern er nicht blos ein Viereck, sondern ein wirkliches Quadrat im Umfang bildete. Ein Vergleich zum Leuchter ist nicht möglich, da die Schrift nichts von der Höhe meldet. Nach den Rabbinen aber war er 3 Ellen = 18 Palmen hoch, überragte sohin den Rauchaltar. Der Lade gegenüber war er eine halbe Elle höher, bildete jedoch ein um eine halbe Elle engeres, also kleineres Quadrat. In wie weit hieraus auf eine Bedeutung geschlossen werden könne und ob hierin blos äußere, bauliche Zwecke maasgebend waren, sei für unseren Zweck dahingestellt. Der rituelle Charakter giebt jedenfalls allein hier den Entscheid. Bedeutsamer erscheint jedoch die Stellung desselben. Nicht blos der eine Umstand, daß er an den Ecken gleichwie der äußere Altar vier Hörner hatte, die nach Exod. 30, 2 von demselben vergoldeten Sittimholz waren und der Tradition (Cramer, de ara exterior. cp. 5) zufolge viereckige Pföstchen waren, von Flavius Joseph., aber *κερατοειδεῖς γωνίαι* heißen, nicht blos der andere Umstand, daß dieser Altar analog dem äußeren in der Mitte der Seiten einen Kranz trug, der hier massiv von Gold war, unter welchem die Rinken für die Tragstangen waren, sowie das Vorhandensein eines gag, der nach Deut. 22, 8 im Vergleich zu andren Bauverhältnissen eine flache Oberfläche mit einer netzartigen Einfassung bildete, sondern auch

*) Abarbanel sagt, daß der Rauchaltar heiliger gewesen sei, denn Tisch und Leuchter. Thalhofer scheint dieß anzuerkennen (Unbl. Opf. S. 80.) Allein halten wir uns zunächst daran, daß nach der Schrift alle Geräthe hochheilig waren.

der Umstand, daß dieser Altar in gerader Linie zum äußeren stand und zwischen dem Leuchter und dem Tische nach Exod. 30, 6. 40, 26. I Kön. 6, 22 nächst vor dem inneren Vorhang aufgestellt war, alles dieses weiset uns hin, daß derselbe in ebenbürtiger Beziehung zum Vorhofaltar erfaßt werden müsse. Deßgleichen aber ist dieß auch in seiner Beziehung zur Lade der Fall; denn der innere Vorhang diente, wie wir schon gehört haben, im Grunde nur zur Verhüllung der Lade, er heißt ja deßhalb Vorhang der Bedeckung (פרכת הסמך) Exod. 40, 21. 39, 34. 35, 12. Num. 4, 5. Da nun manchmal bemerkt wird, daß er „der Altar vor dem Herrn" sei, so wird hiemit dessen Beziehung zur Lade unverkennbar deutlich ausgesprochen. Wir haben sohin diese drei Geräthe als Träger einer gemeinsamen Idee, jedoch mit individueller Verschiedenheit zu erfassen. Sie erinnern an den Einen Gott und seine Gegenwart in dreifacher Unterscheidung. Denn über die Bedeutung der Altäre als Repräsentanten von Gottes Gegenwart haben wir uns schon in dieser sowie in der Schrift über die mosaischen Opfer hinlänglich ausgesprochen. Da, wie dort, wollte Gott für die Menschen sich offenbaren in Gnaden und Segen, jedoch nicht ohne wirkliche Erscheinung seiner Gegenwart in heiligen symbolischen Zeichen. Das Rauchwerk, welches vom Feuer „der Herrlichkeit Gottes" am äußeren Altar entzündet ward, spricht außer den örtlichen und baulichen Verhältnissen der drei Geräthe am bestimmtesten hiefür. Geben wir nun zu diesem Rauchwerk, der ketoreth, selber über.

Der biblische Text sagt darüber Exod. 30, 7: „Aaron soll darauf wohlriechendes Rauchwerk entzünden (קְטֹרֶת סַמִּים d. i. ein Rauchwerk von Wohlgerüchen) an einem Morgen wie am anderen, und wenn er die Lampen zurichtet, soll er es anzünden, und wenn Aaron die Lampen gegen Abend aufsetzt (הַעֲלֹת, dasselbe Zeitwort, wovon olah stammt, welches immer dem Feuer der Herrlichkeit zur Nahrung diente), so soll er es entzünden, als ein ewiges Rauchwerk (ketoreth Rauchopfer) vor dem Herrn für eure Geschlechter. Nicht sollt ihr darauf bringen (תַּעֲלוּ) ein fremdes Rauchwerk (ketoreth) *) und auch nicht

*) Es heißt hier und vorhin einfach ketoreth. Herr Bähr irrt also, wenn er mehrmals sagt, ketoreth heiße nur etwas Entzündetes, nie

Brandopfer und Speisopfer; auch ein Trankopfer sollt ihr darauf nicht ausgießen. Es soll (sühnen) beten Aaron an seinen Hörnern einmal im Jahre im Blute des Sündopfers der Versöhnung; einmal im Jahre soll er Sühnbitte sprechen darauf für eure Geschlechter. Hochheilig ist er (es) dem Herrn." Aus diesen Worten der Schrift folgt einmal, daß der Rauchaltar seinen Charakter, der versöhnenden Huld Gottes zu entsprechen, als Altar nicht verläugnete, daß ferner das Anzünden der Lampen mit dem Rauchwerk in Verbindung trat und sich auch darin eine einheitliche Beziehung für den Ort und die symbolische Bedeutung herausstellt. Ferner folgt daraus, daß das Rauchwerk im Wohlgeruch sein charakteristisches Moment besitzt. Im Vers 34 heißt es nun weiter: „Nimm die Spezereien (סַמִּים), nataph und schecheleth und gelbenah, Wohlgerüche und (durchsichtigen) reinen Weihrauch; zu gleichen Theilen soll es sein, du sollst es machen zum Rauchwerk (wie) das Würzwerk eines Salbenmachers, gesalzen (gemischt), rein, heilig; stoße davon (Alles) zu Pulverstaub und weihe davon vor dem Zeugniß im Zelte der Zusammenkunft, woselbst ich dir erscheinen werde. Und das Rauchwerk, welches du machen wirst nach seinem Maase, sollt ihr nicht machen für euch; es soll dir heilig sein für den Herrn. Jeder, der so wie dieses (eines) machen würde, um zu riechen daran, der soll von seinem Volke ausgerottet werden". Dieß der Text. Nun fragt sich, was sind das für Stoffe? wie viele Stoffe gehören dazu oder soll man übersetzen „wohlriechenden Galbanum", statt: „Galbanum, Wohlgerüche und reinen Weihrauch?" Die Sache bedeutet soviel nicht, wie es scheint; verdient jedoch eine nähere Würdigung, um manche Folgerungen abzuweisen und andere zu begründen.

Zuerst müssen wir vom Weihrauch sprechen. Der Ausdruck sammim scheint wohl etwas Allgemeines anzudeuten, das aus vier Bestandtheilen zusammengesetzt sein soll. Dieses Allgemeine tritt aber außerhalb der Hütte im Weihrauch überhaupt hervor, von dem hier aber ein besonders reiner und feiner auszuwählen ist. Es ist nicht zweifelhaft, daß Weihrauch uns sonst überall schon bei den unblutigen Opfern als wesentliches In-

---

aber das Rauchwerk auf dem inneren Altare. Dieses heißt aber oft und ausschließlich cetoreth, das ist z. B. hier 2mal und Luk. 1 auch der Fall.

gredienz begegnet, daß er bei allen Brand- und Heilopfern durch die vorgeschriebene Beigabe von Speisopfern außer dem Opferfleisch und dem Fett als Nahrung des Feuers den reach nichoach an erster Stelle vertritt. Nach der Opfersprache diente er als ascarah, als „Lobpreis des Herrn", wörtlich übersetzt; er war das, was eingeht bei Gott, was er in sein Inneres aufnimmt. Er bildete mittelst des Feuers das für Gott Angenehme beim Opfer, er bildete, da Geist und Odem im Hebräischen ein Wort sind, einen geistigen Genuß für den Herrn. Der Weihrauch sagt uns, was der ganze Feuerprozeß mittelst sinnlicher Symbole bedeuten sollte, ein Gott ehrender Genuß des Wohlgeruchs zu sein, um ihn für unser Flehen geneigt zu machen. Einen Beweis statt vieler giebt uns die Stelle gen. 8, 21, wo es vom Opfer Noah heißt: „ Der Herr roch den lieblichen Geruch und sprach: „Nimmermehr will ich verfluchen die Erde um der Menschen willen." Zwar wird daselbst keines Weihrauchs gedacht, sondern nur eines Brandopfers von allen reinen Thieren und Vögeln; allein was der Feuerrauch und die Feuerung überhaupt andeutete, ward durch die Beigabe des Weihrauchs näher bezeichnet, weil nicht Fettdampf an sich, sondern nur der süße Duft dieses Rauchwerkes zur Erzeugung des Wohlgeruches sich eignet. Ein anderes war es aber nun mit der Askarah des Weihrauchs, der den nephesch, den ruach der Pflanzenwelt bei den Speisopfern entwickelte, und etwas anderes scheint es mit dem Weihrauch auf dem inneren Altar gewesen zu sein. Dort diente er zur Weihe des Opfers an Gott, hier aber in der Wohnung diente sein Opfer auch dem Zwecke des Wohlgeruchs zur Ausstattung der Wohnung, deßhalb heißt es gleich von vorn herein: „Du sollst dort ein Rauchwerk „der Wohlgerüche" entzünden". Darum wird der an sich als Wohlgeruch duftende lebonah oder Weihrauch durch andere Wohlgerüche vermehrt und gestärkt. Daß nun die Eigenschaft des Weihrauchs, Wohlgerüche zu entwickeln, durch die ganze Mischung unterstützt werden solle, scheint an sich einzuleuchten. Denn nicht Rauch war bei diesem Rauchwerk das nächste Ziel, sondern süßer Duft. Eine eigentliche Rauchwolke zu erzeugen, war nur dann einer der vorzüglichsten Zwecke, wenn der Hohepriester am Versöhnungstage mit einem Rauchfaß ins Allerheiligste trat. Da sollte er ausdrücklich Rauch entwickeln, dieser sollte statt des

Vorhangs dienen, um beim unmittelbaren Anblick der Herrlichkeit Gottes nicht zu sterben. Lev. 16, 13. War aber Erzeugung von Wohlgerüchen ein Zweck des Rauchopfers, dann brauchte die Quantität von Weihrauch nicht den übrigen, vielleicht noch wohlriechenderen Spezereien voranzugehen. Um nun vom Weihrauch im engsten Sinne zu sprechen, so kommt nach den Archäologen der Name lebonah her von laben, weiß sein, woher auch der Libanon des Schnees halber seinen Namen herleitet. Nach Theophrast, Plinius und Dioskorides hist. plant. l. 9. cp. 4. hist. natur. lib. 12, 32. de materia medica. lib. 1. cp. 81 macht man in Saba (Jerem. 6, 20) oder überhaupt in Arabien, welches daher arabia thurifera heißt, Einschnitte in einen Baum, der heutzutage als Boswelia thurifera bekannt ist und zu den Therebinthaceen gehört. *) Dieß geschieht im Sommer oder im Winter, und dann bekommt man im Herbste vom Sommer oder im Frühling vom Winter her, dadurch, daß man Matten unterlegt und den Saft darauf träufeln läßt, nach Vertrocknung desselben den Weihrauch, dessen Säfte und Körner rein, durchsichtig (διαφανής, זַכָּה) und zugleich weißglänzend sind. Der von sommerlichen Einschnitten ausfließende Saft giebt, wie er hier verlangt wird für die Hütte, den besten und wohlriechendsten Stoff. Dem Opferritual genüber scheint mir hiebei bedeutsam, daß diese Säfte gleich dem Blute aus dem Thierkörper durch Einschnitte gewonnen werden, und daß also dem thierischen Nephesch dann der Wohlgeruch, der ruach, der Duft, die Seele der unschuldigen Pflanzen entsprechen.

Ein zweiter Bestandtheil des Rauchwerks, nataph, ist ebenfalls ein Harz, das aus einer Pflanze, welche Rosenmüller Libeneh-Baum nennt, hervorfließt und geröstet wird. Sein Name kommt im Hebräischen von nataph, stillare (Job. 36, 27) und heißt bei den 70 σταχτή, von στάζω. Einige übersetzen es mit Storax = Gummi; Dioskorides (lib. 173. l. c.) bezeichnet unter Stakte den aus der Myrrhe gepreßten Fettsaft. Allioli übersetzt daher Myrrhensaft. Thalhofer erklärt den Rabbinen genüber, jedenfalls dürfe man nataph mit zori nicht verwechseln,

*) Der arabische Botaniker Abufaldi bezeichnet ihn als einen 2 Ellen hohen Dornstrauch, der cant. 4, 6 auf hohen Bergen wächst und nach Blatt und Frucht der Myrte gleicht. S. Winer. Art. Weihrauch.

welches ein heilender, bei Kopfgeschwüren guter Balsam sei, den man in Gilead gewänne und mit opobalsamum zu übersetzen pflege. Beachtenswerth aber ist, daß μυρω, wovon Myrrhe kommt, daß zarah, wovon Zori sich ableitet, daß σταζω und nataph übereinstimmend s. v. a. fließen, tröpfeln, triefen andeuten. Es liegt hierin eine gewisse Uebereinstimmung mit der Art, wie die libonah gewonnen wird. Auch dieser träufelt aus Bäumen, aber erst nach gewaltsamen Einschnitten. Nach Plinius 12, 35 h. n. heißt die Myrrhe gerade dann Stacte, wenn dieser Saft „prius quam incidantur“ (arbores myrrhae) gewonnen wird. Solcher Saft heißt daher מֹר־דְּרוֹר oder מֹר־עֹבֵר cant. 5, 5 d. i. von selbst fließende Myrrhe. Indeß wird, wie man daraus sieht, die Myrrhe auch durch Einschnitte gewonnen.

Eine dritte Substanz ist schecheleth, über welche mir Gesenius (im Lexikon zu diesem Wort) am kürzesten und deutlichsten zu schreiben scheint, wenn er Alles zusammenfaßt und sich dahin erklärt: „Schecheleth, nur Exod. 30, 34 vorkommend, bedeutet nach den meisten Versionen und hebr. Auslegern und den Talmudisten: ὄνυξ d. i. unguis odoratus, die sogenannte Räucherklaue, Teufelsklaue, blatta byzantina der Offizinen. Sie besteht aus dem Deckel mehrerer Muscheln, welcher, wenn er verbrannt wird, einen dem Bibergeil ähnlichen Geruch giebt. S. Dioskorides 2, 10 und die Stellen der Araber bei Bochart (Hieroz. II. 803). Das Stammwort שחל, wahrscheinlich im Arabischen s. v. a. abschälen, abhüllen (vrgl. שיחלא Schaale der Datteln); daher schecheleth Muschelschaale. Ohne jene Autorität der alten Versionen würde die Etymologie des syrischen schechal = thränen, ausschwitzen, auf eine harzige, wohlriechende Substanz des Gewächsreiches führen, etwa Bdellium, und dieses zieht Bochart a. a. Orte vor, da obendrein auch Dioskorides und Plinius die Stücke dieses Harzes der Glätte wegen mit Nägeln (unguibus) vergleichen.“ So Gesenius. Bähr und Thalhofer kommen in ihren Erörterungen ebenfalls dahin, daß sie mit den alten Versionen brechen. Letzterer erklärt, es verstoße gegen die levitischen Reinigkeitsgesetze Lev. 9, 42, etwas aus den niedersten Sphären des Thierreiches, die sonst überall verachtet sind, auf den Opferaltar Jahvehs zu versetzen. Zwar hätten einige Rabbinen, R. Abraham comment. de suffitu

cp. II, siehe bei Ugolino (in den Noten zu dieser Stelle) versucht zu zeigen, nur das Thier, nicht aber auch seine Schaale sei unrein, zumal wenn sie mit Seife und Wein gereinigt würde. Allein dieß scheint allerdings eine Ausflucht zu sein, um eine falsche Erklärung annehmbar zu machen, „denn die Schaale hänge nicht zufällig, sondern wesentlich mit dem Organismus des Thieres zusammen." Man könnte zwar zugestehen, daß eine Seeschnecke eine wohlriechende Schaale haben könne, wie Dioskorides meint, und Rumpf solche gefunden haben will; indessen könne dieser Wohlgeruch nicht daher kommen, daß eine solche Schnecke in Indien's Seen sich von Narden ernähre, denn die Narde sei eine Pflanze des Festlands Dioskorides lib. 1. cp. 6 und 11. lib. II. cp. 10. Rosenmüller bibl. Ntrgesch. Bd. 4. I. Abthl. S. 166, und Rabi Abraham dieß einsehend habe daher statt nardus das Malabathron in Vorschlag gebracht. Thalhofer bemerkt, die alten Versionen hätten sich von den 70 verführen lassen, welche schecheleth mit ὄνυξ übersetzten und hätten, statt in der Pflanzenwelt ein Gewächs zu suchen, das etwas Nagelartiges mit Wohlgeruch besäße, lieber kurzweg sich anderwärts umgesehen. Er selbst entscheidet sich für nichts; nur meint er, daß jedenfalls eine Pflanzeningredienz unter Schecheleth zu verstehen sein dürfte. Beachtenswerth ist es übrigens, daß nicht alle Rabbinen, wie Gesenius meint, sich für die Schaale einer Muschelschnecke entscheiden; Bähr bemerkt, „die bedeutendsten Autoritäten, wie Jarchi, Kimchi, R. Elias und Andere sprächen sich für einen Pflanzenstoff aus.*) Entscheidet man sich jedoch für Bdellium, wie Bochart und Andere meinen, so hat man sich darunter nach Winer einen Saft zu denken, der durch Einschnitte aus den Früchten der sogenannten „Weinpalme" (borassus flagelliformis) hervorquillt und, als Gummi verdickt, zu Markt getragen wird. Es besteht in einem durchsichtigen, stark- und wohlriechenden, wachsähnlichem Harze.

Eine vierte Substanz heißt chelbenah, nach Rosenmüller entstanden aus chelebh (חֶלֶב) Fett und laban weiß, und hat nach R. Abraham (de suffitu cp. 3) das Aeußere von fettem

*) Jarchi schreibt: „schecheleth radix aromatica laevis et lucida, ut unguis, unde est, quod in lingua Mischnae צִפּוֹרֶן i. e. unguis vocatur.

Weihrauch, sei anfangs weiß, später gelb und weiß punktirt. Obgleich die Septuaginta mit χαλβάνη, die Vulgata mit galbanum übersetzt, so bestehen doch auch hier wegen des Geruchs einige Abweichungen. Nach Winer, Bähr und dem alten Dioskorides ist es eine Art Harz, der aus einer in Arabien, Abyssinien und Syrien wachsenden Staude fließt, wenn man Einschnitte in sie macht. Dioskorides nennt sie νάρθηξ, worunter in Uebereinstimmung mit den Botanikern l. c. 3, 97 de re medica eine Rohrpflanze von hohem und hohlem oder mit Mark erfülltem Schafte zu verstehen ist. Schubert (Naturgesch. S. 544. 1. Aufl.) und Sprengel heißen die Pflanze Bubon Calbanum, sie gehört in die Familie der Umbellaten und enthält namentlich in der Wurzel narkotische, in den oberen und obersten Zellen aromatische Säfte. Dioskorides l. c. legt ihr ὀσμὴ βαρεῖα bei, was einen beschwerlichen, betäubenden Geruch, aber keineswegs absolut üblen Geruch andeutet, weil bekanntlich viele Wohlgerüche von Blumen auch bald nervös angreifen. Bähr und Thalhofer sprechen sich nun mit Nachdruck gegen die Rabbinen aus, daß sie dieses Harz als übelriechend ansehen, dabei an ferula assa foetida oder Teufelsdreck denken und unter Beziehung dieses Wohlgeruchs auf kirchlich-sittliche Zustände noch dahin deuten, daß auch das Gebet der Sünder sich unter die Andacht der Frommen mische. Winer legt dem galbanum einen strengen, keineswegs angenehmen, bitterlichen Geruch und Geschmack bei und meint, es sei dem Räucherwerk beigegeben worden, entweder weil starkriechende Substanzen mit wohlriechenden vermischt den Wohlgeruch noch erhöhen, (Hiller Hierophyt. I. 450), oder weil es den Wohlgeruch der übrigen Ingredienzen länger zurückhielt, indem Plinius sage (13, 2 hist. nat.): resina aut gummi adjiciuntur (unguentis) ad continendum odorem in corpore. Mag dem sein, wie ihm wolle, mag der Engländer Dou die wahre Galbanpflanze 1831 (Froriep's Notizen über Natur- und Heilkunde 29, S. 12) erst entdeckt haben oder nicht, das ist ausgemacht, daß auch die chelbenah wie alle andren Ingredienzen ausdrücklich zu den sammim gerechnet wird und daß das Ganze ein Rauchwerk von Wohlgerüchen heißt. Auch wird diese Ingredienz bei Sirach 24, 15 zu den Substanzen gerechnet, welche einen Wohlgeruch, ἀρωμάτων ὀσμήν und εὐωδίαν verbreiten. Bähr bemerkt, „daß dieß um so mehr zu beachten sei, als dort

nicht vom Ganzen des Rauchwerks als einer Mischung, sondern von den Ingredienzen einzeln die Rede sei". Symb. I. S. 423. Diese vier Ingredienzen werden nun nach der gewöhnlichen Meinung als Bestandtheile des Rauchwerks erklärt, und wenn dieses als „rein" im Texte bezeichnet sei, so wird damit wohl mit Recht angedeutet, es dürfe nichts levitisch Unreines dazu kommen; und heißt es gesalzen, so bezieht sich dieß auf eine allgemeine Opfervorschrift Lev. 2 und gehörte das Salz nur zur Form. Heißt die kethoreth endlich heilig, so ist damit angedeutet, daß dieselbe nicht für das Privatleben dürfe verwendet werden. Allein nun entsteht eine andere Frage, warum waren noch mehr als obige vier Ingredienzen bei der Mischung des Rauchwerks?

Nach meinem Dafürhalten haben die Rabbinen offenbar das Zeugniß des Textes für ihre einstimmige Traditionslehre, daß nämlich noch andere Wohlgerüche dem Rauchwerk beigemischt waren. Der Text sagt: „Nimm dir Wohlgerüche, Nataph und Schecheleth und Galbanum, Wohlgerüche und reinen Weihrauch." Die Septuaginta und die Vulgata beziehen den letzten Beisatz „Wohlgerüche" als nähere Bestimmung zum Worte Galbanum, unverkennbar durch den Umstand verleitet, daß der Galbanum, den man im gewöhnlichen Verkehr kannte, im Feuer entzündet, einen den Thieren z. B. den Schlangen und Bienen Virgilii georg. 3, 415 und 4, 764) widrigen Dampf entwickelt. Allein der hier bezeichnete Stoff gilt nach dem klaren Texte der Schrift schon als ein wohlriechendes Aroma. Der Beisatz Sammim nach gelbenah gehört grammatisch genommen nicht zu diesem Hauptwort, es müßte sonst gelbenath heißen, das erste Nomen müßte im status constructus stehen; denn sammim ist kein adjectiv, sondern der plur. von Sam, der wohlriechende Duft. Eine Textveränderung hier anzunehmen, wäre unbegreiflich. Auch haben die Masoreten den Text schon so punktirt oder accentuirt, daß man nicht so übersetzen darf; gelbenah ist nämlich durch das Sakkeph katon oder ein Trennungszeichen, das nicht von der geringsten Bedeutung ist, das den größten Distinktiven folgt, vom folgenden Worte sammim ganz abgeschlossen. Die ganze jüdische Tradition schuf diese Textesbeschaffenheit und legte schon ihre Ansicht ins Wort, und es bleiben sohin nur zwei Auswege, entweder anzunehmen, wie de Wette meint, es sei sammim erklärende Apposition, oder wir müssen dem Zeugniß der Syna-

goge beipflichten, welche behauptet, es sei damit auf den Beisatz von mehreren Wohlgerüchen zum Rauchwerk gesetzlich hingewiesen. Erstere Meinung hat nun zwar Bähr adoptirt, weil er so das Rauchwerk mit der angeblichen Vierzahl der Namen Gottes vergleichen konnte. Denn Beten heiße, den Namen Gottes anrufen, das Rauchwerk bedeute aber Beten; sohin hatte er sich durch diese Annahme eine Brücke verschafft, für seine Tetraktys der Gottesnamen, die er besser in anderen Beziehungen nachweisen kann, einen neuen Anhaltspunkt zu verschaffen. Nichtsdestoweniger ist auch die Ansicht de Wette's nicht zu rechtfertigen. Sammim soll erklärende Apposition sein, dieß ließe sich allerdings nach der Aufzählnng von mehreren Stoffen hören. Allein hier würden drei Arome durch dasselbe Wort allgemein zusammengefaßt, es heißt ja schon: Nimm dir Wohlgerüche Sammim; und warum sollte nach Aufzählung von drei Spezereien derselben nochmals als Wohlgerüche im Allgemeinen gedacht werden? Das Sprachwidrige einer Ausdrucksweise in diesem Sinne leuchtet ein; der Text erscheint ganz sprachrichtig und deutlich, wenn derselbe sagen will: Nimm dir Wohlgerüche, Nataph, Schecheleth und Gelbenah, Wohlgerüche (überhaupt) und reinen Weihrauch. Es ergiebt sich dann der Sinn, daß Aaron gewisse Wohlgeruchsstoffe unzweifelhaft nehmen müsse, daß dagegen die Anwendung von Anderen auch erlaubt sei. Dieser Ansicht sind auch andre Ausleger, unter denen Thalhofer, ohne auf das Grammatische näher einzugehen, also spricht: „Es darf keineswegs übersehen werden, daß die jüdische Tradition, wenn sie mehr, denn vier Ingredienzen nennt, auf biblischem Boden fußt und daß sie sich bis auf Moses zurück datiren will". Das erstere folgt jedoch Thalhofer zunächst aus andren biblischen Nachrichten und citirt Isaias 43, 24. Jerem. 6, 20. Sirach. 24, 20, 21 im Vergleich zn Exod. 30, 40; „denn es werden an dieser Stelle in unbestreitbarer Beziehung zum Räucherwerk des Heiligen auch solche Ingredienzen genannt, die Exod. 30, 34 nicht angeführt sind". Wollte man, meint derselbe, hier an eine spätere Veränderung aus den Zeiten des zweiten Tempels annehmen, „so müßte man alle Tradition überhaupt aufgeben". „Wenn in irgend Etwas die spätere Zeit den mosaischen Institutionen ganz getreu geblieben ist, so ist dieß sicher beim Räucherwerk zuerst der Fall, da ja seine Bereitung eine so geheimnißvolle und schon dadurch

ehrwürdig und über menschliche Veränderung gewissermassen erhaben war." Thalhofer macht indessen trotzdem, daß er hier wiederholt eine ächte mosaische Tradition voraussetzt (S. 100 l. c.), die Bemerkung, man dürfe annehmen, das die Juden das, was sie auf traditionellem Wege seit uralter Zeit überkommen hatten, durch künstliche Interpretation zu Exod. 30, 34 auf den Wortlaut der Bibel selbst zurückzuführen suchten, in der einfachen Absicht, um ihre Tradition, die vielleicht in der Zeit, aus welcher wir Aufzeichnungen des traditionellen Bewußtseins haben, längst angefochten worden sein mag, zu stützen". „Nie werden wir zu beweisen vermögen, daß in den ersten Zeiten das Räucherwerk schon aus den Substanzen bestanden, die uns die Tradition einstimmig als von Moses angeordnete nennt, weil unsre beweisende Kraft größtentheils nur in der Tradition selbst liegt". Diese letzten Sätze kann man nicht in dieser Form gelten lassen; denn wie der Text vorliegt, so spricht er aus den gegebenen Gründen deutlich für die jüdische Tradition, d. i. dafür, daß außer den drei Wohlgerüchen, der zu gleichen Theilen, nach der Tradition zu je 70 Loth. (Thalhofer l. c. S. 103) dem Weihrauch beigemischt werden sollten, noch Wohlgerüche überhaupt beigegeben werden sollten.

Diese nach Zahl und Namen unbestimmte Vorschrift bekam dann im Verlaufe der Zeit und wohl schon vornherein eine gewisse Normirung und geht sowohl die Freilassung der Stoffe als eine gewisse Stätigkeit in der Wahl daraus hervor, daß man gewöhnlich sieben Stoffe bezeichnet, die nebst den 4 genannten gebraucht wurden, daß man aber zugleich neben den 11 auch noch 5 beigefügte (mosaphim = Zulagen) Stoffe und Gerüche verzeichnet findet. Jene sieben, die mit den vier ein Ganzes bildeten und unter dem Namen „die Elf Wohlgerüche" von den Rabbinen besprochen werden, heißen also: 1) mor, das Myrrhenharz zum Unterschied von Myrrhenöl, 2) kezia, (cassia) oder kiddah, der wilde Mutterzimmet, eine wohlriechende Rinde, 3) nerde, die Narde, im Gegensatz zum Nardenöl, die Nardenwurzel, die jenes Oel giebt, oder Nardenblüthe, 4) carcos, der crocus oder Safran, 5) coste, costus arabicus, eine Pflanze mit aromatischer, pfefferartiger, bitterer Wurzel, 6) kiluphah, eine wohlriechende Rinde, die bei den Rabbinen und Theologen nicht näher bestimmt werden kann, weil man sie oft verwechselte

mit der 7)ten Ingredienz, nämlich dem cinnamonum, welche zum Unterschied von der arabischen cassia oder dem arabischen Zimmt als der ceylonische Zimmt bezeichnet wird. Unter den 5 Beifugen führt man außer corsinischer Seife und dem Kapperwein noch ambra Jordanis, also eine Jordanpflanze, dann das sodomitische Salz, das sogenannte maaleh aschen, ascensus fumi d. i. eine Pflanze an, deren Aroma die Eigenschaft haben sollte, daß der Rauch in gerader Säule aufstiege. Diese Beifugen gelten indeß nicht als wesentlich, während die Tradition die genannten sieben Ingredienzen auf gleiche Stufe mit denen setzt, welche Exod. 30, 34 genannt werden. Beachtenswerth erscheint noch, daß Flavius Josephus 13 Bestandtheile des Rauchwerks annimmt, (de bello jud. v. 5, 5). *) Nach dem Talmud ward immer früh und abends je 1/2 Pfund Rauchwerk entzündet. Zugleich meldet die einstimmige Tradition, ein Priester habe hiezu in einem Gefäße den Weihrauch, ein anderer die Kohlen vom äußeren Altar hineingetragen. Nachdem dieser die Kohlen auf die Oberfläche des Altars ausgeschüttet hatte, kam der Weihrauch auch darauf. Obgleich nun Calmet, Lapide, Lundius, Sigonius und Andere die Anwendung eines Rauchfasses für den Verbrennungsprozeß annehmen, so erscheint die auch von Winer, Bonfrere und Thalhofer vertheidigte Anordnung, welche der Talmud verficht, die allein richtige zu sein. Thalhofer bemerkt, für die gegentheilige Annahme wäre sonst das Rauchfaß, nicht der Altar das eigentliche Opfergeräthe. Auch sei das Gefäß, womit die Kohlen geholt wurden, kupfern gewesen und habe sohin nicht zum goldenen Altare, sondern zum ehernen Vorhofaltar gehört; auch ließe sich sonst nicht begreifen, wie die Mischnah von einem Priester zur Reinigung des Altars und dem Teni, seinem Reinigungsgefäße sprechen könnte. So viel über die Beschaffenheit des Altares und des Rauchwerkes; gehen wir nun zu den Auslegungen dieses Geräthes und seiner Bestimmung über.

---

*) Wenn Bähr sagt in 2. Aufl. Symb.: „Nie bestand ein Opfer blos aus Weihrauch", so bedenke man doch, daß katar nach Gesenius räuchern und opfern heißt, und daß ein Rauchwerk auf einem Altar doch wohl sich wie ein Opfer zeigt. Der Geist Gottes lebt und wirket für uns darauf.

## II.

Auch beim hl. Räucherwerk beurtheilt jeder Ausleger wieder Alles nach dem Standpunkte, von wo aus er das ganze Heiligthum zu verstehen suchte. Diejenigen also, welche den Kosmos darin erblickten, diese glaubten im vierfachen Rauchwerk die vier Elemente zu erkennen. Nach dem Vorgange von Philo (quis rerum. Opp. S. 397) und Flavius Josephus bezogen also manche Kirchenväter die vorgeblichen vier Bestandtheile des Rauchwerks gleich den vier Farben auf die vier Elemente, z. B. Clemens v. Alexandrien und Basilius (Comment. zu Is. 1). Stakte versinnlichte darnach das Wasser, onyx die Erde, Galbanum die Luft und Weihrauch das Feuer. Doch nähert sich Basilius der Wahrheit dadurch, daß er „das Rauchwerk auf die Heiligkeit des Menschen bezog, welcher mittelst Mäßigung oder durch die Zügel der Vernunft den aus den vier Elementen gebildeten Körper beherrscht." Begierig fragt man hier nach einer Deutung der Talmudisten. Nach Bähr's Bemerkung geben aber die Rabbinen (I. S. 468) über das heil. Räucherwerk keine vollständige Auslegung, sie mühten sich aber sehr ab, den Grund anzugeben, warum unter den Wohlgerüchen des Rauchwerks auch Galbanum gewesen sei, das sie für einerlei mit Teufelsdreck erklären. Nach Meier de suffitu cp. 9 (Ugolini thesaur. Antiqu. XI. S. 565) behaupten sie, und nach ihnen auch Andre, z. B. Simmler (Bähr Symb. I. 469), diese Substanz bezöge sich auf das Gebet der Gottlosen: „Gott verschmähe nämlich ihr Gebet nicht, wenn sie umkehrten (תְּשׁוּבָה) und sich unter die Gerechten mischten mit Fasten und Beten." „Wenn eine Gemeinde Buße thue und seien keine Gottlosen darunter, so sei das keine rechte Gemeinde. Gott werde gelobt, wenn die Gottlosen sich bekehren und unter die Gerechten sich zählen lassen". Diese talmudische Auslegung, von Jarchi, Abarbanel und anderen vertreten, veranlaßt nun Bähr zu der Aeußerung, obgleich sie „zu den Curiosa der Rabbinen" zähle, so sehe man doch daraus, wie verfehlt es sei, wenn man unter den vier Ingredienzen auch nur Eines oder gar zwei als übelriechende Substanzen auffasse, wie die Neueren meist thäten. Die ganze Symbolik des Räucherwerks ruhe auf dem Begriffe: „Wohlgeruch und zwar im Gegensatz zu Gestank und üblem Geruch." Sehen wir

aber diese rabbinische Deutung recht an, so setzt dieselbe eine einstimmige Beziehung des Rauchopfers auf Gebet und Werke der Gerechtigkeit, auf Buße und Heiligkeit voraus. Das angebliche Curiosum nimmt sich als ein guter Gedanke heraus, den scharfen Wohlgeruch von Galbanum auf das Gebet der Büßer und ihre Bekehrung zu deuten. Ich finde darin nur wieder die Uebereinstimmung mit der Vierzahl der Opferziele. Es tritt so volle Einheit zwischen dem Opfer- und Gebetscult, zwischen dem Verdienste hienieden und dem Lohne im Himmel und Uebereinstimmung mit den Wohlgerüchen im Salböl und mit allen wesentlichen Formen des Kultus hervor. Die christlichen Theologen indessen, fährt Bähr fort, haben die Stelle der Offenbarung 5, 8 im Auge gehabt und das Räucherwerk einstimmig für ein Bild des Gebets gehalten. Und er selber geht Symb. in der 1. Auflage von dieser, durch biblische Zeugnisse veranlaßten Auslegung nicht ganz ab. Er tadelt nur, daß einige unter den vier Ingredienzen verschiedene Arten des Gebetes haben verstehen wollen, daß man, wie noch selbst Kurtz (in seinen Beiträgen zur Symb. 1851. S. 57) thut, gewöhnlich auf die Worte des hl. Paulus an Timotheus I. 2, 1 verwies, wo von δεήσεις, (Bitten), προσευχαί (Gebete), ἔντευξεις (Fürbitten) und εὐχαριστίαι (Danksagungen), also von vier Gebetsarten die Rede sei, oder daß man unter Stakte die Bitte um Abwendung von Uebeln, unter Onyx die Verleihung eines Gutes, unter Galbanum die Fürbitte für Andere und im Weihrauch die Danksagung verstehe. Ebenso sei es verwerflich, daß Andere unter den Ingredienzen verschiedene Gesinnungen des Betenden sich dächten, wenn man z. B. mit H. von Hamm Stakte für den Glauben, Onyx für die Demuth des geschlagenen Herzens, Galbanum für die Liebe und Weihrauch für die Hoffnung und Zuversicht als Symbol sich denke, oder wenn Cornelius a Lapide unter Stakte die Abtödtung, unter Onyx die Keuschheit, unter Galbanum die Liebe und Barmherzigkeit, unter Weihrauch die Andacht (religio) und das Gebet sich versinnliche.*) Man kann nun allerdings solchen Tadel nicht unbegründet finden, auch

*) Bähr geht in der 2. Aufl. ganz vom Gebete ab und zwar aus Gründen, die er sich deßhalb feststellt, weil in der Hütte nicht des Volkes Verhältniß zu Gott, sondern Gottes Gaben an Gott hervortreten; er betont daher, daß die Engel zu ihren Gebeten nur Wohlgerüche verbreiteten, daß

wenn man auf einen Versuch von Seite des Auslegers a Lapide, diese Anschauung im Einzelnen zu rechtfertigen, sich berufen wollte. Denn welche Unbestimmtheit entstände, wenn man galbanum deßhalb auf Liebe und Barmherzigkeit deuten dürfte, weil dieses aroma nach seiner etymologischen Ableitung etwas Warmes wie der Weihrauch und etwas Fettes (cheleb) bedeute? Wenn onyx die Keuschheit bedeuten soll, weil dieser Stoff dem Nagel der menschlichen Finger gleiche und im Wohlgeruch der Narde ähnlich sei, so hängt dieß von Deutungen ab, die erst zu beweisen wären, und beruht auf Phantasiespiel. Daß die Stakte die Abtödtung beweisen soll, will man deßhalb gerechtfertigt finden, weil die Stakte aus Thränen der Myrrhe bestehe; allein diese Eigenschaft, ein ausfließender Saft zu sein, kommt auch dem galbanum zu. Ueberhaupt aber hatte Lapide sich gar kein festes Urtheil hierin gemacht; denn diese Erklärung umschreibt er nur mit der einleitenden Redensart „commode acceperis" zu Exod. 30, 33; zu Vers 1 desselben Kapitels erklärt er zwar die Myrrhe wieder als Bild der Abtödtung, wahrscheinlich weil man auch sonst z. B. bei den drei Gaben der Weisen aus dem Morgenland diese Substanz auf Kreuz und Leiden im Leben des Herrn bezieht; außerdem aber erklärt er wieder alle anderen aromata auf die göttliche Liebe und Betrachtung. Lassen wir jedoch Bähr reden, der, nachdem er diesen Erklärungsversuchen kurzen Bescheid gegeben, nun für sich einen neuen Weg einschlägt und behauptet, die Ausleger hätten sich bei der Stelle in der Offenbarung 5, 8 dadurch irre führen lassen, daß sie dort das Räuchern mit dem Räucherwerk selbst vermengten. Nicht das Räucherwerk, sondern die Handlung des Räucherns *) sei Symbol des Gebetes, der Anbetung. Das Räucherwerk als Wohlgeruch sei Bild des ruach oder des Namens Gottes, das Beten selbst aber als ein Anrufen, Verkündigen und Verbreiten dieses Namens, werde durch das Verbreiten des Wohlgeruchs d. h. durch Anzünden des Räucherwerks, durch Räuchern sym-

ketoreth in der Hauptbeweisstelle den Beisatz sammim nicht habe, was auch nicht nothwendig ist: denn die Lieblichkeit des Herrn wird eben durch die guten Werke und die Betrachtung einst ein Genuß im Himmel.

*) Wenn Hr. Bähr in der 2. Aufl. seiner Symbolik sagt, der Priester habe nie symbolisch vollzogen, was das Volk gethan, so ist das gar nicht nothwendig. Man denke aber an das, was alle Rabbinen (s. oben) sagen: Was unten ist auf Erden, ist alles oben im Himmel.

bolisirt, daher denn auch an jener Stelle der Satz: „welche (αἱ) sind die Gebete der Heiligen", sich nicht auf das Räucherwerk (θυμιάματα) beziehe, in welchem Falle ἃ statt αἱ stehen müßte, sondern auf die zur Handlung des Räucherns nothwendigen Schalen (φιάλαι). Die vier Ingredienzen könnten demnach nicht auf die verschiedenen Arten zu beten, noch weniger auf die verschiedene Gesinnung des Betenden (Räuchernden), sondern allein auf den bezogen werden, der angebetet d. h. dessen Name (Wohlgeruch) verbreitet werde. Bei dieser Behauptung stützt er sich, wie man sieht, theils auf angebliche Nachweise, theils fügt er neue Gründe hinzu. Was jene betrifft, so setzte er kurz vorher und richtig auseinander, daß Beten in der hl. Schrift sehr oft umschrieben werde mit der Redensart den Namen des Herrn anrufen und daß man darunter sowohl die Anrufung Gottes um Hülfe (sonst mit פלל umschrieben) als auch Lobgebet und Preisgesang verstehe. Er stützt sich, wie wir schon anderwärts hörten, auf die urälteste und, wie man leicht einsehen kann, natürlichste Erscheinung der Gebetsform, daß man litaneienartig die Namen und belobenden Eigenschaften Gottes aufzählte und daß diese Art zu beten sich in den indischen Gebetsformen zeige, sowie in den orphischen Hymnen, v. Bohlen's altes Indien. I. 339 und 268; Heeren's Ideen I. 3. S. 202. Ferner zeigt er, daß der Name Gottes öfter mit einem Wohlgeruche verglichen werde, daß nach Malach. 1, 11 Gottes Namen einst ein wahres Rauchwerk solle dargebracht werden, und eine reine Mincha, daß sonst das Wort Name ein ausgegossenes Salböl genannt werde, wie z. B. der Prediger es vom guten Namen und die Braut im hohen Liede vom Namen ihres Bräutigams sage. Pred. 7, 1. Hohes Lied 1, 3. Gleiches sei auch aus anderen Stellen Exod. 5, 21. gen. 34, 30. 1 Sam. 13, 4. 27, 12. Sirach. 39, 13 zu ersehen. Weiter stützt er sich darauf, daß der Ausdruck Name Gottes in gleichem Verhältnisse zu Gott stehe, wie der Ausdruck Odem oder Geist Gottes. Unter dem ruach Gottes oder seinem Hauche verstehe aber die hl. Schrift „das Innere Gottes", sofern es nach Außen geht, sich bewährt und mittheilt, wie sich im Geruche der Pflanze ihr inneres Sein und Wesen kund giebt, und im Odem des Leibes das thierische Lebensprincip, die Seele. Auch im Namen Gottes thue sich kund und offenbare sich das, was Gott ist, sein Sein und

Wesen, nach Außen, an seinem Namen werde er erkannt (Symb. 1, 49 und 324). Den Namen Gottes verbreiten sei soviel als überall kund thun, wer und was er ist. Das beiden Ausdrücken: dem Namen und Odem Gottes, Gemeinsame sei also die Offenbarung Gottes. Auch bedeute hauchen und sprechen dasselbe; daher würde Psl. 33, 6 das schaffende Wort des Herrn mit Gottes Odem parallel gesetzt. Ebenso gen. 1, 3, 6, 9 im Vergleich zu Job. 32, 8. Psl. 104, 30. Ezech. 37, 3—10. Isa. 11, 4. Der Apfel im Hebräischen „der Duftende" genannt (תַּפּוּחַ von naphach hauchen) werde in den Sprichwörtern 25, 11 mit dem Sprechen verglichen, auch heiße die Verkündigung der Heilslehre ein Verbreiten des Wohlgeruchs Christi 2 Cor. 2, 16. Der Morgenländer schreibe zudem dem Wohlgeruch eine recreirende, belebende, liebliche und erfreuliche Kraft zu. סַם Wohlgeruch heiße z. B. im Rabbinischen Heilmittel, pharmacum; Schöttgen hor. hebr. S. 683—685. Wetstein zu 2 Cor. 2, 16. Auch werde dem Worte Gottes Lieblichkeit und Erquickung wie den Wohlgerüchen zugeschrieben, Psl. 119, 25, 50, 103. Alles dieses setzt Bähr hauptsächlich zur Begründung der gegebenen Behauptung voraus; und was er S. 470 weiter hinzufügt, besteht darin: „Das Rauchwerk heiße Exod. 30, 36 etwas „„Hochheiliges"", niemals aber werde so etwas Menschliches, wie doch das Gebet oder die Gesinnung des Betenden sei, sondern nur das Göttliche so genannt. Auch die dem Räucherwerk aufgeprägte Zahl Vier zeige schon allein, daß damit nicht etwas rein Menschliches abgebildet werde, sondern etwas Göttliches; denn Vier sei die Offenbarungszahl des Göttlichen, nicht des Menschlichen. Bei den angeführten anderen Deutungen trete daher diese Zahl auch nirgends als solche bedeutsam hervor".

Was nun obige Ansicht des Herrn Bähr betrifft, der sich in der 2. Aufl. ganz zu unsrer Beziehung des Heiligen auf den hl. Geist im Rauchwerk, „den Geist Gottes, der im Zelte hier lebt und athmet", bekennt und mit Recht auf den Odem (atmis) der Weisheit in Gotteszelt nach Weish. 7, 25 sich beruft, so kann sie unmöglich in Allem gebilligt werden. Denn was die Vierzahl betrifft, so widerspricht seinem Vergleich die ganze jüdische Tradition sowie der Schrifttext, wovon wir gehandelt haben; und nirgends läßt sich die Behauptung bestätigen, daß

Gott nur die vier Namen Jehovah, Elohim, Chai und Kadosch gehabt habe. Das vierconsonantige Jehovah oder Jahveh (nomen tetragrammaton) dient dem Zwecke Bähr's nicht, da er doch gewiß in bloßen Buchstaben selbst keine Begriffe und Symbole sucht. Er verzweifelt auch selbst an der Möglichkeit „zu bestimmen, auf welchen Namen man jeden einzelnen Räucherstoff beziehen soll, oder was das Entsprechende jedesmal ausmachte." Indessen wagt er es doch, einen Vorschlag zu machen, und meint, die Folge, in welcher die vier Räucherstoffe genannt werden, sei der Folge der vier Farben parallel, bei deren Erörterung wir im 4. Thl. wieder auf diese Namen zu sprechen kommen. Nataph würde sohin dem Namen Jehovah, schecheleth dem Worte Elohim, und verwandten Namen, chelbenah dem Worte Chai, der Lebendige, und lebonah (thus) dem Worte kadhosch der Heilige entsprechen. Aber er giebt seine willkürliche Ansicht wieder mit den Worten auf, daß sich der Vergleich durchaus nicht weiter begründen lasse". *) Auch läßt sich für die Anschauung Bähr's aus der Parallele des heidnischen Cultes wenig Wahrscheinlichkeit abgewinnen. Wenn sämmtliche orphische Hymnen, die im Grunde nichts anderes sind, als aus den verschiedenen Götternamen zusammengesetzte Gebete oder lobpreisende Anrufungen, zur allgemeinen Ueberschrift Θυμίαμα d. i. Räucherwerk haben, so folgt daraus nichts mehr, als dieß, daß man auch bei den Heiden das Entzünden des Weihrauchs für den symbolischen Ausdruck des Gebets gehalten habe und daß Ausdrücke, wie thura rogare, thura votiva und thus oft allein überhaupt synonym mit verba precantia gewesen seien, wie jeder weiß, der Ovid's Elegien oder sonst einen der alten Dichter las. Daß dann bei der Menge der Götter die Versuchung nahe lag, für die einzelnen Götter gewisse Wohlgerüche besonders auszuscheiden, wobei Willkür und zufälliges Priesterceremoniell entschied, versteht sich von selbst. Denn eben weil man selbst ängstliche Sorge trug, jedem Gotte die angenehmsten Namen zu geben und für Vergessenheit oder Unbekanntschaft im Voraus um Verzeihung bat, so lag auch der Gedanke schon darin, gewisse Arome für einzelne Götter in sinnreicher Beziehung zu bestimmen. Wenn es also heißt: Zeus Rauchwerk, den Storax, Po-

*) Ich erinnere daran, daß die Beziehung der 4 heil. Farben eine Aufklärung giebt über die 4 Opferzwecke.

seidons Rauchwerk die Myrrhe, des Hermes Rauchwerk den Weihrauch (libanon), des Apollo Rauchwerk Manna, des Hephästos Rauchwerk Mannah-Weihrauch (λιβανομάνναν), so hat man dieses lediglich nach der Absicht, daß jedem Gott eine besondere Andacht zu erweisen sei, zu beurtheilen. Es verhält sich damit ebenso, wie wenn bei den Säbäern und Chaldäern die Planetengötter ihre eigenen Farben, Metalle, Steine und geometrische Figuren bekamen, und wie unter den sieben Planetengöttern (Görre's Mythengeschichte I. S. 291) „dem Saturn der Storax, dem Jupiter der Lorbeer, dem Mars Gummi und Sandarak, der Sonne Aloe, der Venus Safran, dem Merkur Mastik und dem Monde Weihrauch geheiligt war." Gerade der mosaische Cult ist von solchem Aberglauben frei; wie er nur Einen Gott kennt, so gehören ihm alle Wohlgerüche, und wenn die Schrift von vier Stoffen namentlich redet, so thut sie dieß mit Worten, die auch allgemein lauten, Moses sollte „Wohlgerüche opfern lassen, Nataph, Schecheleth und Gelbenah, Wohlgerüche und Weihrauch", so wie es auch in demselben Kapitel Exod. 30, 7 heißt: „Ein Rauchwerk von Wohlgerüchen".

Wenn ferner Bähr sagt, das Räucherwerk könne sich nicht auf die Art des Gebets oder die Gesinnung des Betenden beziehen, weil dasselbe hochheilig heiße und sohin nichts Menschliches, sondern nur göttliche Dinge bedeute, so hat Kurtz wahrlich nicht Unrecht, wenn er (in seinen Beiträgen S. 56) dagegen Einwendungen macht. Zuerst spricht er mit einiger Gereiztheit von einer „nebelhaften und zweideutigen Ausdrucksweise" des Herrn Bähr, da man nicht genau wisse, was er unter „Menschlichem und Göttlichem" verstehe, und dann fährt er fort: „Heißt dies etwas von Menschen, von Gott Kommendes, oder: etwas für die Menschen, für Gott Bestimmtes, Dargebrachtes? — Meint Bähr das Letztere, so ist sein Satz vollkommen wahr, denn kodhesch kodhaschim heißt immer etwas für Gott ausschließlich, nicht für Menschen Bestimmtes. Dann aber, meint Kurtz, spreche dieß gegen Bähr, d. i. gegen die Ansicht, daß Gottes Name unter dem Wohlgeruch dargestellt werde, und spreche für Kurtz d. i. für die Ansicht, daß darunter die Gebete der gläubigen Gemeinden symbolisirt seien. Meint aber Bähr das Erstere, so sei dieß eine ganz falsche Behauptung; denn Alles, was in der hl. Urkunde kodhesch kodhaschim heiße, komme von Menschen und sei aus-

schließlich für Gott bestimmt, und wo Gott es nicht selbst annimmt, fällt es dessen Repräsentanten, den Priestern zu, aber mit solcher Ausschließlichkeit, daß ein Mitgenuß des Nichtpriesters als ein crimen laesae majestatis erscheint. So wurde der Ausdruck gebraucht von allem Verbannten (Lev. 27, 29), von der Kultusstätte (Num. 18, 10), vom Hebopfer 18, 19), von den priesterlichen Verrichtungen (Num. 4, 14), vom Kultgeräthe, (Exod. 30, 29), vom Schaubrode (Lev. 21, 22), vom Speisopfer (Lev. 2, 3), vom Sünd- und Schuldopfer Lev. 6, 25, 27 und 7, 6) und vom Brandopferaltar, (Exod. 29, 37)". So weit Kurtz. Es versteht sich von selbst, daß Bähr mit dem Worte kodhesch kadhaschim nur „göttliche Dinge", also Gott geweihte, Gott gehörige Dinge bezeichnet wissen will. Er will leider den Akt des Räucherns vom Rauchwerk absondern, ein Verfahren, das man doch auch beim Lampenentzünden und Auflegen der Schaubrode nicht einhalten wird, wo man die Objekte von dem Vollzuge ihres Zweckes doch auch nicht scheiden wird wollen, Bähr faßt sonst die Wohnung des Herrn, als Abbild himmlischer Dinge auf; in ihr will Gott mitten in Israel wohnen, will dort seine Macht und Herrlichkeit, seine Huld und Gnade offenbaren, und was ihm hiezu als ihm zugehörig bestimmt und geweiht ward, ist kodhesch kodhaschim. So gewiß es nun auch ist, daß seine Aussagung hierin die Sprache der Propheten und Apostel für sich hat sammt dem Zeugnisse der besten Rabbinen, so hindert das doch nicht, anzunehmen, das Räucherwerk und Räuchern müsse wie Ursache und Wirkung, wie Werkzeug und Zweck zusammenstehen und dürfe nicht getrennt werden. Gleichwie Gott die Opfergaben als hochheilig annahm und doch in Opfermählern den Gläubigen das Göttliche zu kosten giebt und mit Liebe an sich ziehen will, ebenso gebührt ihm auch das hochheilige Rauchwerk, das Symbol von der Lieblichkeit und Seligkeit im Hause des Herrn; aber er giebt diese Süßigkeit den Seinigen auch zu kosten im Jenseits zur Belohnung für alles Gottgefällige, das diese im Diesseits vollbrachten. Das Räucherwerk deutet sohin an, wie er dann im Himmel seinen Dienern dafür kosten läßt, was ihm daran gefallen hat und vom ihm geheiligt wurde. Nach der Geschichte vom Hauptmann Cornelius, von Tobias, und der Verbindung des Räucherwerks mit dem Morgen- und Abendgebet und anderen Stellen der Schrift ist darüber kein Zweifel,

owie für erstere Beziehung der Ort der Darbringung und die Bezeichnung als Wohlgeruch und als hochheilige Sache nothwendig Zeugniß giebt. Weil der Schrifttext und die jüdische Tradition für vier bestimmte und auch für unbestimmt gelassene und durch siebenerlei Arten ersetzte Stoffe oder Spezereien spricht, so könnte man fast denken, daß jene die Lieblichkeit Gottes in den 4 Opfern und diese das Wohlgefällige andrer guter Werke von Seite der Menschen andeuteten. Der Weihrauch, der sonst zu den Speisopfern kam, entspricht unverkennbar dieser Opferart, die 3 anderen aber den 3 blutigen Opferarten, und gerade das galbanum, das eher scharf, als süß sein soll, wird, wenn es die Rabbinen auf das Gebet der Sünder resp. der Büßer beziehen, mit gleichem Grunde mit den Sündopfern zu verbinden sein, wie die nataph den oloth, weil sie an erster Stelle sich befindet und oft mit Myrrhe, dem köstlichsten Duftstoffe, übersetzt wird. Die Räucherklaue, Teufelsklaue, onyx, oder Schaale von einer Muschel entspräche dann den Heilopfern, die da danken für Gutes, was die Hand empfing von Gott und erlöst von Gott, zum Guten, nicht zu Streit und Unrecht gebraucht. Indessen hören wir jemand anders über Bähr's Ideen.

Was die Auslegung von Kurtz (Beiträge 3 Symbol. S. 52 flg.) betrifft, so sucht er, wie wir oben schon hörten, das Heilige als Bild der Kirche im Diesseits darzustellen, während ihm der Vorhof als Bild des a. B., das Allerheiligste aber allein als Bild des Himmels erscheint. Er sucht für den Leuchter und den Tisch die Christen als das Volk des Lichtes und guter Werke zu bezeichnen, wozu dann der Rauchaltar noch ein Volk des Gebetes beifüge. In diesem Sinne geht er dann geradezu gegen Bähr vorwärts und sagt: „Der Rauchaltar sei nach Bähr Träger des Wohlgeruches, der Altar sei das Accidentelle, der Wolgeruch das Wesentliche; denn Wohlgeruch solle verbreitet werden, es handele sich dabei nicht um das Emporsteigen des Rauches zum Himmel, weil dieß in der Wohnung gar nicht möglich war". Kurtz legt dieser Anschauung entgegen alles Gewicht auf das Emporsteigen, beruft sich auf die Sprache der Schrift, auf die Analogie mit dem Rauche im Vorhofe, sowie darauf, daß das Rauchwerk seinen Namen nicht vom Worte riechen (reach) und Geruch, sondern vom Worte catar trage, welches auf ein Entzünden und nicht auf Wohlgerüche hinweise.

Natürlich glaubt Kurtz, der hiebei in Vortheil zu sein scheint, dadurch schon etwas für sich gewonnen zu haben, allein diese Darstellung entscheidet nicht für und nicht dagegen. Wenn der aufsteigende Weihrauch nach Apoc 8, 4 sich nicht zu Gott in den Himmel erhebt, sondern vor Gott, ἐνώπιον τοῦ θεοῦ (לִפְנֵי יהוה), ebenso actus 10, 4, so ist damit auch nicht geholfen; Gottes Gegenwart wird diesem stereotypen Ausdrucke gemäß bei den alten Opfern überhaupt gegenwärtig gedacht, wofür ohnedieß schon die Schechina und die Bestimmnng der Wohnung Zeugniß gibt. Es mag allerdings Bähr zu viel gesagt haben, wenn er dem Vergleiche zwischen dem Aufsteigen des Rauches und des Gebets entgegen tritt; denn Worte erheben und verbreiten sich im Medium der Luft gleich Rauch; auch zeigen die Gebehrden des Betenden im Erheben des Blickes oder der Hände ein Suchen Gottes in der Höhe, Gott erscheint uns in räumlicher Sinnlichkeit als der höchste; allein es ist eben dieß nur eine Analogie und nicht die erste, die zwischen Weihrauch und Gebet besteht. Bähr legt eben das Gewicht auf eine andere und noch sinnvollere Aehnlichkeit, auf den Wohlgeruch und mit allem Rechte, denn nicht blos wird das Rauchwerk Exod. 30, 7 und 34 ausdrücklich für die Erzeugung von Sammim bestimmt, sondern auch bei allen Opfern im Vorhof, bei den blutigen wie auch bei den unblutigen, läuft der Feuerungsprozeß auf den klar ausgesprochenen Zweck des Wohlgeruchs hinaus, da es jedesmal am Ende des Ceremoniells heißt: reach nichoach l'adhonai oder bei den Speiseopfern zur ascarah vor Gott, oder zum Wohlgefallen vor Gott für euch (l'irzonechem). Daß übrigens das Rauchwerk die Hütte nicht als einen himmlischen Ort voll des Lobpreises Gottes und des göttlichen Namens bezeichne, will Kurtz daraus auch schließen, „daß das Rauchwerk auch gesalzen werden mußte. Das Salz soll Fäulniß, die dem Gebete von seinem Ursprunge her anklebt, wegfressen, wegbeizen, damit es rein und lauter zu Gott aufsteige". (S. 58 und S. 47. l. c.) „Diese Bedeutung habe es sonst in der Wirklichkeit, wo es zu Dingen gebraucht wird, die der Fäulniß unterworfen sind, die den Keim der Fäulniß schon in sich tragen; dieselbe Bedeutung habe es nun auch in der Symbolik. Dasjenige also, wozu Salz gelegt werden muß, erscheint dadurch als ein Menschliches, das noch nicht völlig heilig ist, dem noch Keime der Verderbniß innewohnen, die durch das Salz ertödtet

werden sollen. Das könne aber auf den Odem Gottes keine Anwendung finden, folglich sei Bähr's Deutung falsch", und Kurtz's Ansicht soll eben darum richtig sein, wenn er das Räucherwerk auf die Gebete der Kirche im diesseitigen Leben bezieht. Gleiches folgert auch Kurtz aus dem Verbrennungsprozeß, da er schreibt (S. 47. l. c.): „das Verbrennen hat in der Symbolik stets und immerdar den Begriff des Läuterns, und der werde ihm auch wohl hier zukommen. Man könne nicht sagen, das Verbrennen sei als ein Akt äußerer Nothwendigkeit, ohne symbolische Bedeutung. Dieß würde nur dann gelten, wenn es keine anderen Mittel, Wohlgeruch zu verbreiten, als mittelst des Verbrennens von Räucherwerk gegeben habe." Allein diese symbolischen Deutungen von Salz und Feuer, bewähren sich nicht im gegebenen Falle. Das Salz auf den Opfern will durchaus nicht sagen, daß die Opfer etwas Faules und Menschliches an sich tragen, sondern daß ein Salzbündniß, ein ewiges Bündniß der Treue zwischen Gott und dem Beter nun bestehe, daß sie wahr und Amen seien; ich versuchte daher auch in den mosaischen Opfern 2. Theil dieses näher nachzuweisen. Gott selbst nennt ja das Salz, auf seine Opfer gestreut, Lev. 2., ein Salz des Bündnisses mit Gott. Salzbündnisse heißen bei Moses ewige Bündnisse. Uns steht es also nicht zu, eine andere Deutung dem Salze beizumessen. Die Fäulniß der Untreue braucht da nicht weggefressen zu werden, wo sie nicht besteht, weil der Freundschaftsbund schon gemacht ist. Sohin fällt auch die Ansicht von Kurtz, und angenommen, daß der Weihrauch seinen Opfercharakter gemäß auch gesalzen war, was jedoch die alten Versionen nicht im Texte anerkannten, so eignet sich dieß ganz für den ewigen Lobpreis Gottes im Himmel sowie für die ewige Treue göttlicher Verheissungen, welche den Gerechten für ihre guten Werke der Frömmigkeit eine ewige Freude und Glückseligkeit in den Wohlgerüchen des himmlischen Gottesdienstes zubereitet hat. Nicht besser verhält es sich nun auch mit der Kurtz'schen Symbolik des Verbrennens. Zwar wird es Niemand abstreiten wollen, daß das Feuer läutere und das Bild der Läuterung haben könne; daß jedoch dieß seine einzige Bedeutung sei, wird Kurtz nicht behaupten können; das ewige Brandopfer hatte doch sicherlich die Ehre des Herrn im Auge; und zur ersten Bitte im Vater unser und in deren Congruenz mit dem Brandopfer haben wir dieß

auch aus sprachlichen und geschichtlichen Gründen näher erwiesen. Nun aber ist die Anbetung Gottes und sein Lobpreis die Grundlage aller Danksagung, aller Bitten, Fürbitten und Abbitten; es eignet sich also der Verbrennungsprozeß ganz sachgemäß für das Rauchwerk, welches doch Kurtz selbst auch für ein Symbol des Gebetes und der Andacht erklärt. Haben doch auch die Heiden in solchem Prozeß der Vernichtung vor Gott und in gleichzeitiger Entwickelung von Wohlgerüchen die Ehre ihrer Götter, ihren Lobpreis versinnlicht. Redet man doch von einem Feuer der Andacht, von Inbrunst und Gluth gewiß nicht mit Beziehung darauf, daß man nur bete, um das Irdische zu verzehren. Diese Bedeutung kann da, wo wie beim Rauchwerk von der Frömmigkeit und ihren Aeußerungen die Rede ist, nicht im Vordergrund stehen.

Kurtz gibt sich auch Mühe, den Zweck des Rauchwerks, Wohlgerüche zu verbreiten, deßhalb zu beanstanden, weil Räuchern und Wohlgerüche zu verbreiten, zwei Begriffe seien, die sich nicht vollkommen decken, letzterer Begriff sei viel weiter und umfassender". Er hofft (l. c. S. 45), jedermann werde ihm dieß zugeben. Noch durch hundert andere Dinge als durch Räuchern könne Wohlgeruch hervorgebracht werden; daß der Kultus gerade jene Art, Wohlgeruch zu erzeugen, in seine Dienste ziehe, könne nicht bedeutungslos oder zufällig sein. Es gebe genug Substanzen, die, ohne verbrannt zu werden, Wohlgeruch ausduften. Warum wurden denn nicht eher solche erwählt, da sie unzweifelhaft der angeblichen Bedeutung des Wohlgeruchs viel besser entsprachen, als das Räuchern? Das Letztere sei ein intermittirendes Verbreiten des Wohlgeruchs; das passe schlecht zum Odem Gottes, der doch als fortwährend, continuirlich und gleichmäßig von Gott ausgehend gedacht werden müsse. Um ein continuirliches Ausduften von Wohlgeruch darzustellen, so hätte diesem unbedingt der Vorzug (vor dem Feuerungsprozeß) eingeräumt werden müssen" „Bähr suche wohl geflissentlich in seiner ganzen symbolischen Exposition von Anfang an den Ausdruck Räuchern zu vermeiden und dafür nur immer von Wohlgeruch zu reden." Wie wohl nun Kurtz hier zunächst dagegen kämpfen will, daß das Rauchwerk nicht den Odem Gottes symbolisire, sondern den Odem des Gebetes von Seite der Menschen, so müssen wir doch hier für unsren Zweck seine Einwendung gegen Bähr berücksichtigen,

weil sie auch die unsrige Auslegung beeinträgtigt, die wir die Hütte Gottes, mit Gottes Lieblichkeit gemeinsam, im Odem des Gebetes und guter Werke erfüllt sehen und von den Wohlgerüchen des göttlichen Lebens im Himmel als dem Ort der Seligkeit, als dem Ort der Sättigung in der Heiligkeit und Gerechtigkeit auf dem Grunde göttlicher und menschlicher Thätigkeit sprechen. Wir erkennen sohin mit Kurtz an, daß es nicht bedeutungslos und zufällig sei, wenn Gott jene Art, durch Rauchwerk Wohlgeruch zu erzeugen, in seine Dienste nahm. Wir müssen aber gestehen, daß der Vorschlag desselben, Gott hätte, um seine Hütte als Wohnstätte des göttlichen Odems zu bezeichnen, lieber andere Substanzen wählen sollen, die stets Wohlgerüche verbreiten und keines Feuerungsprozesses bedürfen, sehr verfehlt sei. Denn auch andere Substanzen, z. B. Blumen, Moschus u. dgl. intermittiren, indem sie sich langsam verriechen. Ferner paßten nicht alle Arome für den Begriff levitischer Reinigkeit z. B. thierische Substanzen. Nicht minder mußte der Dienst in der Hütte dem Opferkult im Vorhofe entsprechen, zu welchem der Feuerungsprozeß unerläßlich war. Auch hat man bis heute noch den Feuerprozeß zur Erzeugung von Wohlgeruch als den einfachsten und natürlichsten beibehalten; diese Zubereitung entspricht durchaus dem Charakter jener Zeit und dem religiösen Symbol und Ernste eines hl. Rituals. Was ferner die beständige Dauer des Wohlgeruchs betrifft, so muß man sich erinnern, daß die Hütte einen wohlgeschlossenen Raum bildete, daß die Erhaltung des Wohlgeruchs also dadurch sowie durch die zweimalige Entzündung, durch die Stärke der besten Düfte und durch das Quantum derselben wohl gesichert erscheint. Daß das halbe Pfund, welches Morgens, und das halbe Pfund, welches jeden Abend dargebracht wurde, wie man aus Lightfoot hor. hebr. S. 715 und der Gemara Schebuoth 10, 2 (Lundius lev. Priest. cp. 27. v. Rauchaltar Nr. 13.) ersieht, zur vollen Erfüllung des Tempels und der Hütte ausgereicht haben muß, läßt uns besonders der Umstand erschließen, daß das Rauchwerk nach dem Talmud (Mincha Tamid 3, 8) selbst weit von Jerusalem noch gerochen wurde. Wenn dieß auch nach Winer „aufschneiderisch" klingt, so mag doch so viel daraus folgen, daß mindestens das Heiligthum nach Innen und vielleicht auch nach Außen durch das Entzünden dieses absichtlich

und nach Vorschriften aus Wohlgerüchen bereiteten Rauchwerks anhaltend mit lieblichen Düften erfüllt wurde.

Kurtz will ferner den Zweck des Wohlgeruchs dadurch beseitigen, daß er an Num. 16, 46 und 47 erinnert, wo Aaron nach göttlichem Befehl Feuer vom Altar nahm, Rauchwerk darauf legte und durch die Gemeinde, welche vom Zorn Gottes mit plötzlichem Sterben gestraft ward, hinwegging, indem „er räucherte und das Volk versöhnte". Hier würde Räuchern und Versöhnen unter Einen Gesichtspunkt gestellt, aber von einem Ausgehen des Odem Gottes sei keine Rede." Wohl erscheint hier in diesem außerordentlichen Falle das Rauchwerk nur schlechtweg als Opfer vor Gott, um seinen Zorn abzuwenden und seine Huld und Liebe durch lieblichen Wohlgeruch wieder zu gewinnen; allein es sollte auch hiebei Gottes Wohlgefallen und Gunst erregt werden, und das ist auch hier im Spiel. Das Opfer sollte hier Wohlgerüche verbreiten für die Wohnung des Herrn, um deren Lieblichkeit für jeden Frommen, der einst mit Gott in seinem Hause vereinigt werden wollte, wünschenswerth zu machen, und einen Theil ihrer Freuden zn versinnlichen.

Kurtz weist auch darauf hin, daß das Rauchopfer am Versöhnungstage die Lade bedecken sollte, damit der Hoheprieſter nicht stürbe, wenn er ins Heiligste träte und Gottes Herrlichkeit sehe. Hier träte der Zweck des Wohlgeruchs offenbar zurück. Dieß wird ihm aber auch Niemand bestreiten wollen, daß der Rauch der Wohlgerüche zu diesem Zwicke dienen konnte; aber daraus folgt nicht, daß der Zweck, die Hütte mit der Süßigkeit des Herrn zu erfüllen, demselben gefehlt habe. Kurtz selber will dieß gewiß nicht läugnen, da er S. 45 gesteht, „er wolle nicht bezweifeln, daß das Räuchern auch den Zweck hatte, Wohlgerüche zu verbreiten, und daß also bei der Deutung des Räucherns der Wohlgeruch in Betracht kommen müsse."

Nichts desto weniger will Kurtz, auch wenn er den Zweck des Wohlgeruchs zugesteht, nicht anerkennen, daß der Wohlgeruch als etwas Göttliches dem Hause Gottes den Charakter einer lieblichen Wohnung für die Menschen gebe; er hält daran mit allen Strängen fest; der Wohlgeruch sei wie das Rauchwerk nur für Gott bestimmt. Zu diesem Zwecke errinnert (S. 46. l. c.) er daran, das Räuchern erscheine als ein Dienen dem Herrn Exod. 30, 20. Unzählige Mal heiße es im a. T.: dem Herrn

räuchern, den Göttern räuchern, anderen Göttern räuchern, den Bildern räuchern ꝛc. Das Räuchern erscheine also, meint er, durchaus nicht als etwas von Gott Kommendes, sondern etwas auf Gott Hinzielendes, ihm Dargebrachtes. Aber wer weiß nicht, daß Gott all unser Beten und Opfern nicht braucht, daß alle Ehre, die wir ihm erweisen, zu unsrem Heile abzweckt und ausgeht, daß alles Beten und Bitten zu Gott auch eine Seligkeit für den andächtigen Beter sei? Doch abgesehen von dieser allgemeinen Erfahrung, gestützt auf die Worte der Schrift: Kostet und sehet, wie süß der Herr ist, abgesehen von den Tröstungen und Erquickungen, welche alle Gott dargebrachten Gebete und Pflichterfüllungen dem Frommen gewähren, so weise ich nur auf die Friedopfer im Culte des Vorhofes, wo man deutlich ersieht, wie es Gottes Absicht sei, an den ihm dargebrachten und für ihn bestimmten Gaben seine Gläubigen Theil nehmen zu lassen, wie er seinen Altar zu einem Tische umschaffe, „wo die Armen sich sättigen und freuen und Gott loben". Wir müssen durchaus festhalten, daß der alte Opfercult insofern zwei Seiten habe, daß nämlich alle Gaben an Gott auch für uns Segen und Gaben, Gnadenspenden und Tröstungen werden.

Kurtz aber hält einseitig nur immer an der Gott zugewendeten Erscheinung des Opfercultes fest. Er will sogar Herrn Bähr den Unsinn zumuthen, als erscheine nach dessen Auslegung Gott selbst als der Opfernde. Bähr erklärt vom Altare unter Berufung auf Exod. 20, 21 (24), „er sei einerseits ein Denk- und Merkmal segensreicher göttlicher Offenbarung, andrerseits Mahnzeichen für den Menschen, daß er hier Gottes preisend gedenken, ihn anbeten und verehren, sich zu ihm erheben soll." Nun tadelt es Kurtz, daß Bähr alles Gewicht auf den ersten Satz lege, und will auch der Stelle Exod. 20, 21 (24) nicht das zuerkennen, was Bähr aus ihr folgert. Kurtz meint, „es werde daselbst nur gesagt, Gott wolle sich die Orte, wo sein Name geehrt werden solle, selbst bestimmen und gebe das Versprechen und die Bürgschaft, daß er an solchen Orten in Folge dessen, daß sein Name dort nach seinem Willen geehrt werde, zu Israel herabkommen und es segnen, daß Israels Anbeten an solchem Orte kein fruchtloses und nichtiges sein soll". Nun aber sieht man leicht ein, daß Kurtz dennoch zugestehen muß, was er dem Herrn Bähr ableugnen will. Im Allgemeinen erkennt auch er

den Altar als Segensstätte für Israel und das Volk an; im Einzelnen aber scheint es, als ob Kurtz die Zuwendung des göttlichen Segens durch die Theilnahme des Volkes an dem Geweihten abstreiten wollte. Dieses sein Widersträuben hängt ohne Zweifel auch damit zusammen, daß Kurtz nicht davon ablassen will, den Altar als Symbol des Volkes, nicht aber als einen Ort anzuerkennen, der Gottes Gegenwart darstellt. Denn er schreibt, wie in seinen mosaischen Opfern, auch hier in den Beiträgen (S. 54), „der Altar sei allerdings nicht Bild einer Person, die etwas darbringt, sondern es sei ein Ort, wo für Jehovah etwas geopfert, dargebracht wird. (Dieß sei Herrn Bähr zuzugestehen). Aber es stehe fest, daß das Räuchern auf dem Altare Repräsentant sei für die Gebete der Gemeinde, des Volkes und zwar als Gemeinde, als Volkes d. h. in ihrer Einheit gedacht. Da also das Volk als Träger des Gebetes dargestellt werden solle, so könne auch zur Darstellung des Volkes selbst kein andres Geräthe gewählt werden, als ein Räucheraltar. Das Volk erschien nun selbst als ein Altar, von welchem die Gebete, die Gott ein Wohlgeruch sind, aufsteigen. Wolle aber Bähr dennoch den Begriff des Ortes beim Altare festhalten und ihn ungebührlich preisen, nun gut! so habe er auch nichts dagegen und sage: Die Gemeinde erscheint hier vermöge einer im Bild selbst liegenden Nöthigung als ein Ort, als eine Stätte, von wo beständiger Wohlgeruch zu Gott aufsteige. Auf eine ganze Gemeinde angewandt, könne ein solches Bild nicht als unpassend erscheinen und verworfen werden". Jeder wird nun Herrn Kurtz nicht absprechen können, daß man auch so vom Altare des Herzens in bildlicher Weise rede, daß daher Israel in kühner Erweiterung als ein hl. Volk auch ein Herd der Andacht oder ein Altar des Herrn gedacht werden könne; dennoch kann man diesen Vergleich, der für den Vorhofaltar jedenfalls geeignet erscheint, nicht mit gleichem Rechte vom inneren Altar gelten lassen. Das Rauchwerk fand an einem Orte statt, der die göttliche Wohnung darstellte; die Priester vollzogen daselbst das Nachbild des himmlischen Gottesdienstes, während das Volk außen betete. Die Wohlgerüche auf dem himmlischen Altar versinnlichen sohin eine andere Gebetsweise, als die auf Erden, es ward dem Volke hiemit angedeutet, daß es einst seine Seligkeit im Lobgebet Gottes finden werde, daß dieß die Sache der Hei-

ligen sei, bei Gott einst die Süßigkeit der Andacht als Lohn für alle Werke der Gerechtigkeit oder des gottinnigen Lebens zu kosten. Vom Altare in Gottes Haus ging da der Wohlgeruch aus für diejenigen, die da im Vorhof des Lebens ihre Gebete auf das Brandopferfeuer des Herrn legten. Man sehe hiezu versuchsweise einmal die Worte der Schrift genauer an. Apocl. 8, 3, 4 heißt es, wie Kurtz selber übersetzt (S. 52): „Und ein andrer Engel kam und trat bei den Altar und hatte ein goldenes Rauchfaß und ihm ward gegeben viel Rauchwerk, daß er es gebe (zu) den Gebeten aller Heiligen auf dem goldnen Altare vor dem Thron. Und der Rauch des Rauchwerks (zu) den Gebeten der Heiligen stieg auf aus der Hand des Engels vor Gott." Allioli übersetzt hier statt des von Kurtz gewählten oder vorgeschlagenen Vorwortes „Zu" mit dem Vorwort „Von", gemäß der Vulgata, welche in beiden Stellen de hat. Allein der griech. Dativ ohne Präposition läßt einfach nur die Auslegung zu, daß der Engel sein Rauchwerk den Gebeten der Heiligen entweder als Symbol hinzufügte, oder daß das Rauchwerk unter oder bei den Gebeten der Heiligen dargebracht ward, wodurch immerhin das Rauchwerk des Engels, d. i. sein Gebetsopfer von dem der Heiligen unterschieden wird, ohne daß die obige Vermuthung von der Beigabe der Wohlgerüche überhaupt zu den speziell genannten durch eine Verschiedenheit in der Beziehung begünstigt wird. Weil aber zu dieser Stelle auch andre Stellen verglichen werden müssen, z. B. Apoc. 5, 8, wo die Rauchwerkschaalen der 24 Vorstände der Priesterklassen geradezu „die Gebete der Heiligen" heißen, so wird immerhin doch das Rauchwerk in Gottes Wohnung zugleich nebst der Süßigkeit des Herrn die Gebete der Heiligen darstellen und sie als Stätte lieblicher Gottseligkeit bezeichnen, aber es sind eben die Gebete der Heiligen und der Engel, nicht mehr die der Menschen auf Erden. Die Priester in der Hütte setzten durch ihr Rauchwerk die Gebete des Volkes Gottes auf Erden mit denen der Engelwelt in Verbindung und legten es dort als einen Schatz nieder.

Wollte man indessen auch annehmen, die Wohlgerüche und das Rauchwerk in Gotteswohnung hätten blos die Gebete des außen stehenden Volkes dargestellt, so kann doch der Altar nicht seine Bedeutung ändern. Er ist wie jeder Altar der Thron Gottes, seine Hörner predigen Gottes, nicht der Menschen Größe,

er war der Ort, wo Israel sich Gott nahte und bezeichnete die Art und Weise, wie es geschehen sollte. An seinen Hörnern wünschte der Verfolgte ein Asyl. Alles dieses und viele anderen Gründe (siehe mos. Opf. II. 35 u. flgd.) sagen uns, es sei nicht zulässig, den Altar, den Stellvertreter der Kapporeth, als Repräsentanten des betenden Volkes anzusehen. Ebensowenig können die Kohlen vom Brandopferaltar auf das Gebet des Volkes verweisen, sie kamen ja von der Herrlichkeit des Herrrn. Der Altar und die Kohlen stellen sohin nothwendiger Weise die göttliche Grundlage unsrer Rechtfertigung dar, in und mit welcher wir erst Werke der Gerechtigkeit und ohne welche wir nur todte Werke verrichten können. Uebrigens aber erscheinen auch die Wohlgerüche von den Werken der Gerechtigkeit in der Hütte deßhalb nicht als bloße Opfervermittlung des Gebetes, weil es der himmlische Charakter des Hauses Gottes erfordert, daß man vielmehr die erfolgte Annahme aller Werke der Gerechtigkeit, die im Vorhofe des Lebens vollbracht wurden, dort auch als eine getreue Hinterlage des gerechten Gottes, als ein für die Zukunft der Beter und all ihrer Frömmigkeit aufbewahrtes Verdienst oder als eine Zubereitung künftiger Seligkeit anzusehen hat. Sowie uns der Ort zu einer Hauptstütze dient, dem Rauchopfer einen vorbildlichen Charakter der ewigen Freude darzustellen, so auch die Zeit. Nach übereinstimmenden Zeugnissen ward früh geräuchert, als die Lampen im Heiligen aufgestellt oder neu gefüllt und gereinigt wurden. Diese Vorschrift zeigt uns, wie das Rauchopfer zur lieblichen Ausstattung der göttlichen Wohnung diente. Philo sagt daher de victimis 647: Zweimal wurde des Tages geräuchert, morgens vor dem Morgenopfer d. h. ehe die Opferstücke des bereits getödteten Lammes auf das Feuer gelegt waren und abends nach dem Abendopfer, wo das Lamm schon als Brandopfer aufloderte. Siehe Lundius Alterth. III. Buch. cp. 30. Nr. 6. Josephus antiquit. 3. l. 9. cp. Lightfoot hor. hebr. zu Luk. 1, 6. Es folgt daraus, daß, wie der Menschen Erstes und Letztes die Erreichung jenseitiger Seligkeit sei, auch der Ort der himmlischen Wohnung als Ziel und Anfang aller Gottseligkeit und Sehnsucht durch dieses Rauchwerk für das ganze Volk dargestellt wurde und daß der Herr hiezu die gratia praeveniens und subsequens verleihe.

Wie nun die bisherigen Erörterungen zeigten, daß Kurtz nicht richtig urtheile, das Rauchopfer als Sinnbild des Gebetes für das diesseitige Leben anzusehen, ebenso wenig kann einem aprioriſchen Beweisverfahren desſelben für ſeine Anſchauung gegen Bähr's Anſicht Wahrheit zuerkannt werden. Er ſchreibt nämlich (S. 64): „Ich kann in meiner Wohnung gar wohl Dinge haben, die nicht von mir, ſondern von Anderen herkommen, die aber für mich beſtimmt ſind. Ich kann auch ſehr wohl andre Leute in meine Wohnung aufgenommen haben, ohne daß ſie deßhalb aufhört, meine Wohnung zu ſein. — Bähr ſelber ſchreibe (im ſalom. Tempel S. 94) von der Stiftshütte als Wohnung Gottes unter Iſrael: „Das Wohnen bei Jemanden ſchließe ein fortwährendes Zuſammenſein und Zuſammenleben mit in ſich, alſo eine fortdauernde Gemeinſchaft und Verbindung. Diejenigen, welche durch die innigſten Bande, die Bande des Blutes, mit einander verbunden ſind, wohnen auch bei einander im Hauſe, ja das Ganze, was ſie mit einander bilden, heißt geradezu Haus; die Wörter, welche „bei jemand wohnen" heißen, würden daher auch zur Bezeichnung des genaueſten Verbundenſeins z. B. von der Verbindung des Mannes und Weibes gebraucht (זבל und ישב). Da Iſraels Bund mit Gott als ein Ehbund gedacht werde, ſo wieſe das Wohnen Gottes bei dem Volke um ſo mehr unmittelbar auf das Bundesverhältniß hin." Um nun aus dieſen Vorderſätzen zu beweiſen, das Rauchwerk in der Wohnung habe die Gebete des Volkes verſinnlicht, und man dürfe ſohin vom Charakter der Hütte nicht daraufſchließen, daß das Rauchwerk in ihr das Lob Gottes im Jenſeits oder die himmliſche Anbetung und den Genuß für alle Gottſeligkeit verſinnliche, ſo fährt er fort: „Man müſſe ſich die Sache ſo anſehen: das Volk ſei zu einem prieſterlichen Volk berufen geweſen Exod. 19, 5, 6; es hatte dadurch ein Recht und die Pflicht, ſelbſt zu Jehovah zu nahen, ſelbſt bei ihm zu ſein, bei ihm zu wohnen. Aber das Volk erklärte ſelbſt, als mit dem prieſterlichen Nahen Ernſt gemacht werden ſollte, noch nicht dazu reif zu ſein; es erbat ſich menſchliche Mittler oder Prieſter, die ſtatt ſeiner zu Jehovah nahen möchten. Exod. 20, 19. Dadurch wurde ſein prieſterlicher Beruf nicht aufgehoben und vernichtet, ſondern nur ſuspendirt, aber auf Hoffnung; und als Ideal beſtand dieſer Beruf des Volkes noch. Würde jener Zwiſchenfall

nicht eingetreten sein, so hätte das Volk selbst — was jetzt nur die Priester durften, — in das Heilige eintreten dürfen, es hätte dann selbst Jehovah nahen, bei ihm sein, bei ihm wohnen dürfen. Jetzt aber war die Thür der Stiftshütte die Schranke, die es nicht überschreiten durfte. Da aber sein priesterlicher Beruf nur suspendirt war und ideal noch fortbestand, so konnte es auch ideal noch bei Jehovah, in dessen Wohnung, wohnen. Selbst und real durfte es das Heiligthum nicht betreten, aber seine symbolischen Repräsentanten durften dort sein und waren dort, als Erinnerungszeichen seines ursprünglichen, seines idealen Berufs. Während der Vorhof die eigentliche Wohnung des Volkes darstellte, war im Heiligen das ideale Sein und Wohnen des Volkes in der Wohnung Gottes ꝛc."

Dieses ist der „apriorische Beweis", daß, wie alle Funktionen im Heiligen, natürlich auch das Rauchwerk das Gebet des außen stehenden Volkes vertreten haben müsse. Diesem oben im 2. Theil widerlegten Beweisverfahren liegt aber nur eine wittenberger Tradition zu Grunde, welche jedem Einzelnen im Volke Israel eine funktionirende Priesterwürde zuerkennt, wie sie die Schrift buchstäblich nicht kennt. Denn damit, daß es heißt: „Ihr seid ein Königreich der Priester und ein heiliges Volk", ist zunächst nur der religiöse Charakter der gesellschaftlichen Ordnung, die vorherrschende Gewalt des Priesterthums und die strengste Heiligung als Kennzeichen und Aufgabe der ganzen Nation ausgedrückt, und sohin nur anerkannt, daß jeder durch Heiligkeit dem Charakter eines priesterlichen Königreichs nach Art des sogenannten allgemeinen Priesterthums entspreche. Es verhält sich damit auch so, wie mit der Königswürde, wenn die Heiligen nicht blos Priester, sondern auch Könige heißen. Apocl. 1, 6. Deßgleichen ist nicht von Ferne (Exod. 20, 10) bei Moses die Rede davon, daß Israel seine Priesterwürde abgetreten habe. Das angegebene Citat betrifft ja ohnehin nur den Wunsch des Volkes, nicht mehr durch so außerordentliche Schreckniſse bei den Erscheinungen Gottes wie auf Sinai in Beben versetzt zu werden; deßwegen möge Moses fortan mittheilen, was er vom Herrn gehört, damit Niemand vor Furcht sterbe. Von rituellen Obliegenheiten, die das Volk ablehnt, findet sich da auch nicht eine Spur. Ja, bei der Aufstellung der Priesterfamilie Exod. 28, 1 und

Lev. 8, 1 beruht Alles auf direkter Anordnung Gottes; und wenn man das Buch Num. c. 16 u. 17 vergleicht, so reclamirt die aufrührerische Rotte des Kore durchaus nicht ein früher vorhandenes Recht der Gemeinde, sondern stützt sich 16, 3 auf den Satz: „Es sei die ganze Gemeinde heilig, der Herr sei unter ihnen (allen); es sei also anmassend, wenn die Leviten und Aaroniten sich über das Volk des Herrn erhöben." Und Gott ließ darauf auch den Stab Aarons noch besonders grünen und blühen, damit „sich Gott aller Klagen erwehre, welche Israel gegen Aaron und den Stamm Levi erheben könnten". Wenn das Heilige der ideale Aufenthalt des Volkes hätte sein sollen, warum strafte Gott jenen König so streng, der Rauchwerk im Heiligen entzündete, warum drohte Gott mit Tod und Verderben? Num. 16, 12 u. 13. Wurde etwa Aaron vom Volke berufen, oder nach dem Worte des Apostels nicht vielmehr von Gott? Ja, so wenig hatte das Volk eine ideale Berechtigung zum Opferkult und Aufenthalt im Heiligen, daß es nicht einmal im Vorhof an den Altar gehen durfte, um das Blut seiner Opferthiere daselbst anzusprengen. Bei einer solchen Sachlage, wie sie der klare Buchstabe der Schrift bezeugt, muß man die Ansicht des Herrn Kurtz als confessionelle Befangenheit oder wirkliche Täuschung ansehen. Eben weil Israel im Altare den Schauplatz göttlicher Thätigkeit und im Heiligen eine göttliche, den Himmel vergegenwärtigende Wohnung erkannte, darum läßt sich begreifen, daß nur Priester daselbst Dienste thun durften, weil sie dazu besondere Vollmacht erhielten und nach Lev. 21 auch größere Heiligkeit üben mußten. So läßt sich also wenigstens aus dieser aprioriſchen Anschauung des alten Heiligthums und aus sämmtlichen Einwürfen von Seite des Herrn Kurtz gegen Bähr, der im Zelte nur die Offenbarung des göttlichen Lebens erblickt, auch wenn dabei noch mancherlei Irrungen mitunterlaufen, nichts mit Grund gegen die richtige Auslegung festhalten, wie wir sie in den Seligkeiten vor uns liegen haben.

Wir müssen indessen, ehe wir zu diesem Nachweise übergehen, der Vollständigkeit halber auch kurz noch an Friedrich's Erklärung denken; derselbe sucht es dem Dr. Martin Luther S. 164, Symb. der mos. Stiftshütte zum großen Verdienste anzurechnen und „für die Offenbarung eines verborgenen Geheim-

heimnisses" und keineswegs für Allegorie auszugeben, wenn dieser zu der Epistel in Dom. 4. Adventus, Kirchenpostille ed. Walch. Tom. II. p. 61 und 977 behauptet: „Das Rauchopfer sei als ein Vorbild des von dem geistlichen Volke und priesterlichem Geschlechte der Christen täglich Gott darzubringenden Betopfers anzusehen. Mit dem güldnen Gefäß des Rauchaltars sei die edle Fassung des Gebetes in theure und köstliche Worte zu vergleichen, wie solche das Vaterunser und die Psalmen seien. Unter den rechten, geweihten, feurigen Kohlen sei das Feuer einer inbrünstigen Dankbarkeit gegen Gott für alles Gute, insbesondere für die Wohlthat der durch das Opfer der Versöhnung erlangten Sündenvergebung zu verstehen. Die aufgestreuten Räucherstoffe beziehen sich auf den mehrfachen, innerlichen Gehalt des Gebetes. Der aufsteigende Rauch und wohlriechende Duft sei aber mit der Kraft zu vergleichen, die dem rechten vertrauensvollen Gebete eigen sei, durch den Himmel zu dringen und bei Gott Wohlgefallen und gnädige Erhörung zu finden". Diese Deutung aus Wittenberg hat aber keineswegs Anspruch auf die Ehre, „die Offenbarung" des im alttestamentlichen Räucheropfer verborgenen Geheimnisses zu sein. Denn nach dem Vorgange der hl. Schrift haben auch alle alten Ausleger, alle Rabbinen und die Väter der Kirche das Räucherwerk und den inneren Altar mit der hl. Schrift auf das Gebet bezogen. Diese erbauliche Auslegung besitzt ferner ihre angeblich „ideale Wahrheit und poëtische Schönheit" schon in der Einrichtung Gottes selber. Und daß Luther nur das Gebet darin symbolisirt sieht und den Opfercharakter von anderen Werken der Gerechtigkeit hiebei ausschließt, daß er ferner durch Betonung des „zuversichtlichen Gebetes" und durch den „Dank für die Gnade der Sündenvergebung" „als den rechten feurigen Antrieb zum Gebet" seine unselige Einseitigkeit und dogmatische Lieblingsidee von der sola fide nicht undeutlich durchblicken läßt, kann ihm nicht zum Lobe angerechnet werden. Diese Auslegung also „frappant" zu finden, S. 165, muß jeden überraschen, der tiefer in die Religionsgeschichte blickt und sich ohne Befangenheit dieselbe als natürliches Ergebniß der Worte der Schrift und der naturgemäßen Lehre der heiligen Kirche oder ihrer Ausdrucksweise vom Gebete und Opfer ansieht und dabei nichts übertreiben will. Friedrich glaubt indessen doch noch Luther's

Auslegung bessern zu können; er bezieht die vier Räucherstoffe 1) auf danksagende Lobpreisung, 2) auf zuversichtliche Bitte, 3) auf reuige, geständnißvolle Abbitte und 4) auf ein frommes, heiliges Gelübde. Natürlich geschieht dieß ohne weitere Begründung, außer daß sich auch Friedrich bei der Substanz der chelbenah von der jüdischen Tradition und der natürlichen Erscheinung dieses Geruchstoffes bestimmen läßt und sich für die Annahme entscheidet, auch das reuige und abbittende Sündenbekenntniß sei dem üblen Geruche ähnlich, bilde aber dennoch einen Bestandtheil des Gebetsopfers und in Verbindung mit den übrigen Stücken einen lieblichen Geruch vor dem Herrn, mache auch die mit dem Gebete unmittelbar verknüpfte Kraft noch anhaltender und wirksamer. Uebrigens hätten ihm die Rabbinen, wie die Schrift, actus X, 4, die Lehre geben können, dem Rauchwerke eine weitere Beziehung als blos die auf das Gebet geltend zu machen. Denn von Rabbi Jarchi führt er nach Fr. Wilh. Schmits Exod. elucidat. II. p. 433 die Worte an: Die hl. Schrift nahm das Galbanum unter die Bestandtheile des Räucherwerks auf, uns zu lehren, es uns in unsren Augen nicht misfallen zu lassen, wenn an unsrem Fasten und Beten auch die Sünder Theil nehmen und sich zu uns gesellen". Hier hätte Friedrich sehen können, daß die Rabbinen auch noch andre gute Werke im Rauchopfer symbolisirt finden, daß sie auch Fasten und mit der hl. Schrift im Leben des Tobias und act. 10, 4 noch Almosen zu den Wohlgerüchen vor Gott rechnen, ebenso wie der Herr in der Bergrede Beten, Fasten und Almosengeben unter Einen Gesichtspunkt, nämlich den der Religiosität oder der „Gerechtigkeit" stellt. Statt indessen sich hiedurch vor Einseitigkeit zu bewahren, sucht er vielmehr seinen anatomischen Studien treu zu bleiben und recht sorgfältig an der Nase und ihren Beinen zu beweisen, wie der Räucheraltar dem Siebbeine, im oberen Theile der Nasenhöhle, eingeklemmt zwischen den Augenhöhlen, mit einem beinahe (!) würfelförmigen Ansehen entspreche." Schade, daß der Räucheraltar keinen Hahnenkamm, keine Plättchen, keine löcherigen Labyrinthe und keine Flüssigkeiten wie die Nasenbeinknochen enthielten, sonst könnte man am Ende doch zu der Ansicht versucht werden, der Altar des Herrn sei wirklich nach moderner Lebenserscheinung eine Nase und zugleich Dose gewesen, wo Gott ein Riechpulver zum Schnupfen entzündet

worden sei. Dem Vergleiche von Friedrich genüber könnte dieser Gedanke gar nicht unwürdig und trivial erscheinen, da er ja in der That die Geräthe im Heiligthum mit Rücksicht auf die äusseren Sinne, auf Auge, Mund und Nase behandelt, weil er ja meint (S. 177), „nichts sei natürlicher (!), als daß Moses auch eine gewisse äußerliche Offenbarung der innerlichen Gottähnlichkeit der Menschennatur annahm, und daß er, wenn er sie suchte, die vornehmsten Spuren davon bei dem äußerlichen Anblicke der Menschengestalt in dem edlen Angesichte des Menschen fand". Wie es sich nun mit dieser innerlichen Gottähnlichkeit und deren Vergleich zu dem Rauchaltar verhält, besteht darin, daß derselbe das Begehrungsvermögen symbolisirt haben soll. Er schreibt (S. 157): „Den Räucheraltar halten wir für ein Symbol der Willenskraft der menschlichen Seele, deren gottesdienstliche Funktion die Hervorbringung jener frommen Gebete und heil. Gelübde, die Unterhaltung jener Andacht zu Gott, die Erzeugung jener dankbaren Gesinnung und jenes Eifers für Gottes Ehre ist, woran Gott, der Herzen und Nieren prüft, ein Wohlgefallen hat, ein Wohlgefallen, welches dem constanten, symbolischen Sprachgebrauch der Bibel zufolge, der Anmuuh des lieblichen Duftes und seines Wohlgeruches ähnlich ist". Fast könnte man nun versucht werden, der Sache einigen Beifall zu schenken; denn die Nase, das Organ des Geruchsinnes stellt nach der Schrift den Zorn Gottes und sohin bei Wohlgerüchen seine Liebe und Zuneigung dar. Man sieht dieß zuerst aus dem Zeugniß der Sprache, da aph im Hebräischen sowohl Zorn als Nase bezeichnet und das Wort anaph schnauben, zürnen davon sich ableitet. psl. 6, 2. gen. 24, 47. Zürnen und Lieben verhalten sich genüber wie Verabscheuen und Begehren. Auch zeigt sich die Nase beim Zorn sowohl durch Schnauben als durch die Thätigkeit des Blutandrangs besonders afficirt, und bei der Wollust spielt der Geruch auch seine Rolle, wie man es bei den Thieren besser, als bei den Menschen sehen kann. Auch kann man in Betracht zur vierten Seligkeit, die von einer Sättigung in der Gerechtigkeit redet, aufmerksam machen, daß die Befriedigung der Rache und des Zornes mit einer Beruhigung und Stillung verglichen wird, und namentlich bei Gottes Zorn durch den Wohlgeruch der Opfer erfolgt. Exod. 32, 12. gen. 8, 21. Nicht zu vergessen sind auch die

sieben goldenen Schaalen apoc. 15, 7, die voll waren „vom Zorn Gottes", mit denen die Engel aus dem Tempel heraustraten 15, 5, und wobei der Tempel voll Rauch ward von der Herrlichkeit Gottes und von seiner Kraft, so daß Niemand hineingehen konnte, bis die sieben Plagen der sieben Engel vollendet waren". Es leuchtet ein, daß diese Schaalen im Gegensatz zu den Schaalen der Wohlgerüche vom Gebete der Heiligen stehen, und daß das Feuer der Majestät Gottes den Himmel mit Gnade und Wohlwollen für die Seinigen in Wohlgerüchen füllt, umgekehrt aber auch im Rauch seines heiligen, gerechten Zornes aus dem Feuer seiner Majestät und Herrlichkeit Verderben und Elend senden kann. Nichts desto weniger wird dadurch Friedrich's Deutung noch nicht anerkannt und gebilligt. Wir haben, statt an Knochen und Nase zu denken, die Hütte als die Wohnung Gottes und so eingerichtet zu verstehen, daß sie Alles enthält, was einerseits der Herrlichkeit Gottes, andrerseits der Seligkeit des Menschen entspricht, und daß sie sohin mit den Sinnen des Menschen insofern zusammentrifft, als der Menschen Leben in Wohl und Wehe mit denselben in Berührung kommt. Daß aber die Sinne sowenig als die Seelenkräfte bei der Einrichtung der Hütte zur Richtschnur dienten, folgt schon daraus, daß z. B. dem Ohre, diesem wichtigen Sinne, kein mit den übrigen Gefäßen gleichgeordnetes Geräthe der Hütte entspricht, sowie daß von äußerer Aehnlichkeit zwischen Zunge und Mund mit dem Tische, oder zwischen der Nase und dem viereckigen, behörnten Rauchaltar und seiner goldenen Ueberkleidung im Ernste nicht gesprochen werden kann. *) Gehen wir daher nun zur Auslegung Christi über.

## III.

Obgleich auf den ersten Anschein hin die Vergleichung zwischen der vierten Seligkeit und dem Rauchwerk in der Hütte sich könnte unwahrscheinlich ausnehmen, so daß uns der Stern des Lichtes Christi hier zu verlassen scheint, wie die Weisen des

*) Sieht man das Todtengerippe und all die einzelnen Knochen an, welche Friedrich in den seiner Symbolik beigefügten Tafeln neben der Hütte und den einzelnen Geräthen abbildet, so kommt es einem vor, als hätte er die Samariter nachgeahmt, als sie einst den Tempel und Vorhof mit Todtenknochen bewarfen nnd entweihten.

Morgenlandes, als sie nach Jerusalem kamen, so darf man nur entweder die vorherigen Erörterungen lesen, um schon zum Voraus des Resultates gewiß zu sein, oder man muß sich in Hoffnung einstweilen zur Lesung des Folgenden anschicken. Als erste Prämisse müssen wir gleich von vornherein geltend machen, daß die Verheißung Jesu von einer Sättigung mit dem Gegenstande des Hungers und Durstes zusammentreffe; das heißt: der Heiland verheißt denen, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, auch ein Gesättigtwerden in Gerechtigkeit. Es liegt diese Voraussetzung klar am Tage; denn wenn jemand nach Wasser oder Brod verlangt, und ich verheiße ihm Sättigung, so stelle ich ihm eben die Darreichung von Wasser und Brod oder entsprechender Aequivalente in Aussicht. Das Objekt des Begehrens muß nothwendig mit dem Objekt der Befriedigung identisch sein, sonst kann von keiner wahren Stillung des Verlangens die Rede sein. Wer den Himmel will, wird nur durch Erreichung des Himmels zur Erfüllung des Wunsches kommen. Kurz, wir haben hier vorauszusetzen, daß, wenn jemand Gott um ein Brod bittet, oder um ein Ei und einen Fisch, Gott ihm keinen Stein, keinen Scorpion und keine Schlange reicht. Wer nach Wissenschaft dürstet, nach Ehren geizet, nach Reichthum strebt, glaubt eben Glück und Befriedigung gefunden zu haben, wenn er das Gesuchte erlangt. So einfach ist diese Behauptung und so einleuchtend, wie kaum etwas in der Welt, und doch wurde dieser Gesichtspunkt bei der vierten Seligkeit von den Auslegern gewöhnlich entweder übersehen oder zu wenig betont und nicht klar ins Licht gestellt. Lapide z. B. erklärt: „Sie werden einst gesättigt werden, theils weil gerade der Hunger des Geistes diesen nährt und sättigt, theils weil Gott denen, die darnach verlangen, seine Gnade und deren Vermehrung giebt, theils weil er im Himmel all ihren Hunger mit Glückseligkeit und Herrlichkeit erfüllt." Sicherlich treffen diese Erklärungen das Ziel nicht selbst; näher steht der Wahrheit jener Vers: Ipsa sibi virtus sola est pulcherrima merces. Nur wendet ihn Lapide nicht für das Begehrte, den Gegenstand des Hungers, sondern für das Begehren selbst an. Auch der Commentar von Vogt verliert sich ins Unbestimmte, wenn er die Verheißung, quoniam ipsi saturabuntur, mit den Worten umschreibt: „Sie werden mit jeder Fülle von Gütern gesättigt werden." Auch Schegg verliert sich etwas in die Breite

und Weite, wenn er schreibt: Selig jene, welche nach der Gerechtigkeit dürsten (d. h. den faktischen Widerspruch ihres Wesens, ihrer Neigungen und Werke gegen das göttliche Gebot — schmerzlich empfinden), denn von nun an wird ihr Wesen, ihre ganze Natur in Uebereinstimmung gebracht mit dem göttlichen Willen — durch die Neugeburt in der Rechtfertigung, die sie heiligt und vor Gott rechtschaffen und wohlgefällig macht, ihr Durst, ihr Hunger wird gestillt". Es meint Schegg, Jesus habe noch mehr als dieses hier angedeutet, er habe auch sagen wollen, „der Gerechtfertigte verlange nach Gerechtigkeit, da diese einer steten Vervollkommnung fähig sei; dieses Durstes wegen sei er selig zu preisen, er werde allzeit gestillt, — dieser Durst quäle nicht, sondern beselige". S. 148 und 149. Seiner guten Erklärung fehlt hier nur Eines, die Bündigkeit und Bestimmtheit. Viel kürzer und ohne Abschweifungen schreibt dagegen Arnoldi: „χορτασθήσονται, nämlich mit Gerechtigkeit" (Comm. zu Matth. S. 148). Hiemit ist Alles gesagt und auch nichts hineingelegt, was nicht nothwendig aus dem Texte hervorgeht. Die Bergpredigt wird hiebei nicht einseitig nach dem Römerbriefe ausgelegt, wie es Olshausen (Comment. S. 208) macht, sondern der Begriff Gerechtigkeit besteht in seiner ganzen Fülle, wie er sich im Munde Jesu bei jener Gelegenheit am Besten ausnimmt und durch andere Stellen dieser Rede sich selbst erklärt. Hiebei bleiben auch wir stehen, verstehen unter Gerechtigkeit, was Jesus in jener Rede wiederholt damit bezeichnete, die ganze Religiosität und insbesondere die guten Werke oder jeden praktischen Vollzug des Gesetzes, dieser Richtschnur zum geraden Weg, zur zedakah oder justitia.

Wir haben nun also dieß vorausgeschickt, zu beweisen, das Räucherwerk und der Rauchaltar stellte in der mosaischen Hütte die himmlische Belohnung für alle Werke der Gerechtigkeit oder Heiligkeit dar und beweisen dieß folgendermassen.

1) Wollen wir einmal gleich mit dem Urtheil der kathol. Kirche hier beginnen. Einst stand ich nämlich am Grabe und sprach mit den Worten des kirchlichen Ritus, das Weihrauchfaß schwingend: Odore coelesti pascat animam tuam Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Beschäftigt vorher mit den Worten der Seligkeiten des Herrn mußte mir alsbald einleuchten, auch die Kirche Christi stellt die Seligkeit des Himmels im

Genusse des Wohlgeruchs und Weihrauchs dar. Wasser reinigt, erquickt aber auch, Feuer reinigt, kann aber auch Wohlgerüche entwickeln. Von jenem nimmt daher auch die Kirche das Weihwasser und wünscht, daß der Entschlafene vom Thau des Himmels benetzt werde, und mittelst des Feuers wünscht sie ihm eine Seelenweide von den Wohlgerüchen des Himmels. Man möchte fast denken, diese uralte Segensformel stamme aus dem Munde der Patriarchen. Denn Isaak segnete schon gen. 27, 27 seinen Sohn „mit dem Wohlgeruche des Feldes, welches der Herr gesegnet hat und verhieß ihm den Thau vom Himmel". Was Jakob für die Welt von seinem Vater Isaak erhielt, giebt die Kirche ihren Söhnen für jene bessere Welt. Beachtenswerth hiebei erscheint noch der Umstand, daß die Kirche den Weihrauch gerade dann entzündet, wenn die Gläubigen im Stillen das Vaterunser mit dem Priester beten. Aus dem Weihrauch des Gebetes und Opfers geht dann der himmlische Wohlgeruch hervor, mit dessen Sättigung die Kirche ihr Kind erfreut sehen will. Das Gebet der Gläubigen wird dabei zu einem Labsal für die Seele des Verewigten zubereitet und ihm zugeführt. Jedenfalls besitzen wir hierin ein kirchliches Zeugniß für die Anschauung der himmlischen Seligkeit unter dem Bilde von Wohlgeruch und Rauchwerk. Denn wenn auch unser Weihrauch nicht in allen Theilen nach levitischem Ritual zubereitet wird, seine Bestandtheile und Bestimmung weisen dennoch durchaus auf dasselbe hin, was einst die Ketoreth im Heiligen bezeichnete. — Daß der Weihrauch im kirchlichen Ritus natürlich dieser und auch anderen Beziehungen dient, z. B. die Gegenwart des Herrn und seine Herrlichkeit zu beurkunden, vor dem auch einst die Weisen des Morgenlands ihren Weihrauch entbrannten, Matth. 2, 11, daß er die Majestät desselben ehrerbietig anerkennt, wenn der Leib des Herrn im Schaugefäß erscheint, daß er dem Jubel der Andacht einen feierlicheren Ausdruck giebt, wenn nach den Psalmen Davids der Hochgesang Mariens im Magnificat ertönt, davon näher zu sprechen, ist natürlich hier nicht am Orte.

2) Indessen müssen wir darauf hinweisen, daß sich der Himmel nach der Sprache der heil. Schrift selbst unter diesem Bilde uns darstellt. Johannes, dessen Gebetsschwingen ihn gleich einem Adler zum göttlichen Himmel erhoben, sieht im Himmel 5, 8 und 9 die vier lebenden Wesen und die 24 Aeltesten

niederfallen vor dem Lamme; alle hatten Harfen und goldene Schaalen voll Rauchwerks, welche die Gebete der Heiligen sind, und sie sangen ein neues Lied: „Würdig bist du, o Herr!" 2c. Hier sehen wir die Himmelsbewohner allesammt das Rauchopfer darbringen, und wie die Harfen sonst zu heil. Liedern dienten (psl. 32, 2. 91, 4), so dienten sie hier auch zum Preisgesang des Ewigen, zur Askarah des Rauchwerks. Wie innig aber dieses Rauchwerk mit dem Gebete da zusammengehört, geht auch aus anderen Stellen hervor, wo jedesmal Worte der feierlichen Anbetung sich daran anschließen, die entweder blos angedeutet werden 8, 4 oder selbst beschrieben werden z. B. bei Js. 6, 3, 4, wo, als das dreimal Heilig erscholl, die Schwellen von der Gewalt der Stimmen bebten und das Haus voll Rauch ward. Wir haben hierin zugleich ein Nachbild vom Tempelcult, wo das Volk nach Luk. 1, 10 im Vorhof betete seine Morgen- und Abendgebete d. i. das „Schma Israel" = Hör Israel, aus vier Stücken bestehend, als der Priester innen den Weihrauch entzündete. Lund. vom öffentl. Gottesd. d. Jud. cp. 1 u. 2. Erst nachdem so das Haus des Herrn mit süßem Wohlgeruch gefüllt war, konnte dann außen auf dem Altar das Feuer neue Nahrung durch das Lammopfer und andere Brand- und Speisopfer erhalten. Nachdem Gott im Himmel für Gnade und Huld geneigt gemacht, konnte auf Erden, auf dem äußeren Altar sein Lobpreis in Feuerungen und Wohlgerüchen kund gemacht werden. Doch haben wir hier davon nicht zu sprechen, sondern wir wollten nur der kirchlichen Sprache vom Himmel das Zeugniß der heil. Schrift zur Bestätigung beisetzen, um auf diese Weise desto bestimmter in unsrer Beweisführung voranzugehen.

Ein auf die Sache selbst eingehender Grund bietet sich 3) uns dadurch, daß in der hl. Schrift, wie schon gesagt, Gebet und gute Werke selbst mit dem Rauchopfer verglichen werden. Wir erinnern hier, wo der eigentliche Ort zum Beweise hiefür vorhanden ist, an die schon bei den vorhergehenden Erörterungen gegebenen Stellen und Belege; daß die Schaalen des Rauchwerks die Gebete der Heiligen heißen Ap. 5, 8; daß der Engel einst dem Hauptmann Cornelius sagte: Deine Gebete und Almosen sind emporgestiegen zum Andenken (zur Askarah) vor Gott, act. 10, 4, ein Ausdruck, der nach Lev. 2, 2 und vielen anderen Stellen auf die Feuerung von Rauchwerk verweiset.

Ich beziehe mich darauf, daß im Buche Tobias, das uns ganz in das jüdische Familienleben versetzt, der Engel Raphael bezeugt (3, 24, 24), das Gebet von Tobias und Sara sei im Angesichte der Herrlichkeit Gottes erhört und vor das Angesicht Gottes gebracht worden", ein Ausdruck, welcher zunächst auf den inneren Altar verweist, welcher der Altar vor Gottes Angesicht vorzugsweise heißet. Raguel sagt daselbst (7, 13): „Ich zweifle nicht, daß Gott mein Gebet vor sein Angesicht kommen ließ" und der Engel sagte ferner 12, 12: „Als du betetest mit Thränen und die Todten begrubest — da brachte ich dein Gebet vor den Herrn." Mit dem Gebete verband man aber einst auch bei betrübter Lage Fasten und Bußwerke; deßhalb sagte einst der Engel zu Tobias: Gut ist das Gebet mit Fasten 12, 8 und so machte es auch Anna nach Luk. 2, 37, die mit Fasten und Gebeten Gott diente, so machte es Israel zu Zeiten Esdras. 2 Esd. 1, 4. 9, 1; so zu Zeiten des Isaias 58, 2 und Jerem. 36, 9; so betete und fastete man in Trauer um Saul und Jonathan; so machte es Moses und lehrte es Israel. Deut. 9, 18. Lev. 16. Es hat daher Rabbi Jarchi volles Recht, wenn er die Beimischung des galbanum unter das Rauchwerk auf Gebet und Fasten von Seite der Sünder bezieht, wie wir oben hörten. Es wird hiemit angedeutet, daß alle guten Werke, insbesondere Beten, Fasten und Almosengeben ein Rauchwerk seien. Im Allgemeinen folgt dieß aber auch daraus, daß der Begriff Heiligkeit sich an den Wohlgeruch als Sinnbild anschließt. Wir erinnerten oben daran, daß der Apostel „vom guten Geruche Christi" spreche, der dem einen zum Leben, andren zum Tode sei (2 Cor. 2, 16), daß nach Sirach 39, 13 die göttliche Weisheit ermahnend ruft: „Kinder Gottes — gebet süßen Geruch, wie der Libanon", der von den Cedern und anderen Bäumen her seine Wohlgerüche weit verbreitet. „Blühet wie die Lilie, gebet einen Geruch — singet ein Lied und preiset den Herrn". Das nachfolgende Gebet, welches dort die Weisheit anstimmt, scheint dann ein Anfang des Wohlgeruchverbreitens zu sein". Man spricht noch immer von einem Geruche der Heiligkeit im Leben der Diener Gottes; der hl. Bernard sagt deßgleichen zu Cant. Rede 71: Mores habent suos colores, habent et odores, odorem in conscientia, odorem in fama. Bei dem Taufritus redet die kath. Kirche „vom Wohlgeruche der Gebote Gottes".

Hiemit ist zu vergleichen, daß der hl. Apostel Wohlthätigkeit und Mitleid zu den Opfern rechnet, welche Gott gebühren Hebr. 13, 16, daß der hl. Augustin in psl. 42 für das Gebet zwei Flügel verlangt, damit es zu Gott emporsteige, Fasten und Almosen, wodurch also auch diese zwei guten Werke mit dem Gebete unter den Gesichtspunkt des Opfers fallen. Hätte man die guten Werke nicht stets als ein Opfer und insbesondere auch als ein Opfer des Wohlgeruchs angesehen, so hätten die Theologen unter den Ingredienzen des Rauchwerks nicht bald Glaube, Hoffnung, Liebe und Reue oder Abtödtung, Wohlthätigkeit, Keuschheit und Gebet oder einzelne Gebetformen sich vorstellen können. Die Uebung des religiösen Lebens gebietet ferner, Gott Alles durch die rechte, gute Meinung zu seiner Ehre aufzuopfern, alles Opfer erzielte aber schließlich im Feuer auf dem Altare den Charakter des Wohlgeruchs, ein reach nichoach zu sein. Diese Opferung bezweckt nach dem Satze des heil. Benediktus: ut in omnibus glorificetur Dominus, und nach der Loosung des heil. Ignatius: Omnia ad majorem Dei gloriam, genau dasselbe, was das Fleisch der Brandopfer, das Fett aller andren Opfer und das Fett des Oeles und des Harzes im Weihrauch bei den Speisopfern symbolisch aussprach, „die Ehre Gottes in Allem und über Alles". In dem Feuer der Herrlichkeit Gottes, welches Jesus sammt dem Schwerte, das alle sinnlichen, am Heile hindernden Bande zerreißt, vom Himmel auf die Erde brachte, in der Absicht, daß Alles in einen heiligen Brand versetzt werde, in diesem Feuer der Liebe zu Gott aus ganzem Herzen und allen Kräften, in diesem Feuer sollen alle Menschen zu lebendigen Brandopfern (hostiae viventes) und sohin alle ihre Werke ein steter Wohlgeruch vor Gott werden. Rom. 12, 1. Luk. 12, 49. Sehr schön spricht darüber der hl. Petrus, wenn er sagt: „Ihr seid eine geistige Hütte (Gottes), ein heiliges Priesterthum, geistige Opfer darzubringen, Gott angenehm durch Jesus Christus". I Petr. 2, 5. Soviel in Kürze über den Opfercharakter eines heiligen, religiösen Lebens sowie über die Gerechtigkeit als ein Rauchwerk des Wohlgeruchs vor Gott.

Schon durch die Auffassung aller guten Werke unter dem liturgischen Gesichtspunkte, daß sie Opfer und ein angenehmer Wohlgeruch vor Gott sein müssen, daß sie dadurch dem gesetzlichen und wahrhaft göttlichen Charakter nach dem Geiste der

Religion erhalten, schon dadurch rückten wir unserem Ziele sehr nahe; doch kommen wir 4) erst dadurch zum Vergleich des Rauchwerkes und Rauchaltares mit der Verheißung der Sättigung in der Gerechtigkeit, wenn wir den Zweck dieses Altares nach seiner allgemeinen Eigenschaft als Altar erfassen. Im neuen Testament sagt der Apostel vom Altare Christi: „Wir haben einen Altar, von dem nicht Macht haben zu essen, jene, die der Hütte dienen", 13, 10. Der Heiland hat die Seinigen zu seinem Tische eingeladen, damit wir das Leben in ihm haben und er in uns bleibe und wir in ihm; er drohte jenen mit dem Ausschluß vom göttlichen Leben, welche sein Fleisch nicht essen, das er für das Leben der Welt dargiebt, und die sein Blut nicht trinken, das zur Vergebung der Sünden geflossen ist und fortfließt, so oft er es uns durch sein Wort vergegenwärtigt. Was von den Opfern und Opfermahlzeiten bei den Heiden zu merken ist, wollen wir hier nur kurz nach den Worten des hl. Paulus berühren, wenn er sagt: „Ihr könnt nicht des Tisches Christi theilhaftig sein und auch des Tisches der Teufel". 1 Cor. 10, 21. Er gesteht zu, daß die Götzen zwar Nichts seien v. 19; denn es sei nur Ein lebendiger Gott, dennoch befleckten diejenigen (8, 7) ihr Gewissen, die von der den Götzen geopferten Speise (8, 4) essen, ihr sollt aber keine Gemeinschaft mit den Teufeln haben, denen die Heiden opfern. 20, 20. Wenn jemand sagt: „Dieß ist Götzenopferspeise, so esset nicht davon wegen dessen, der dieß anzeigt, wie wegen des Gewissens" (10, 28). Nun war aber auch im a. T. der Altar ein Tisch, von welchem Gott die Seinigen speiste. In den Fried- oder Heilopfern speiste Israel vom Altare des Herrn, wie bei Lev. 7, 12—18 vorgeschrieben ist und worauf öfter noch in der Schrift angespielt wird, z. B. wenn es heißt Deut. 12, 6: „Ihr sollt an diesen Ort bringen eure Brand- und eure Schlachtopfer — und daselbst sollt ihr essen vor dem Herrn, eurem Gott und fröhlich sein ob Allem, woran ihr Hand angelegt, — daselbst sollt ihr Festmahle halten (V. 12), ihr und eure Söhne, und Töchter und Knechte und der Levit. Nach Deut. 12, 17 wurde sogar mit Rücksicht auf die Entfernung vom Stiftszelte jenes Gesetz etwas nur gemildert, wornach, wie Levit 17, 3 gelesen wird, die Juden während des Durchzuges durch die Wüste alle Ochsen, Schaafe, Ziegen durchaus als Opfer für den Herrn zuvor

darbringen mußten und nur nach dem Gesetz der Friedopfer von ihnen als heil. Gabe des Altars essen durften. So war denn der Altar des Herrn im eigentlichen Sinne, wenn auch nicht materiell bei allen Opfern, doch geistig und in den gewöhnlichen Heilopfern äußerlich ein Tisch zur Gemeinschaft mit Gott, es setzte sich darin die Theilnahme am Opfer wie beim Osterlamme, das auch ein Opfer heißt und war, immerdar fort durch eine hl. Mahlzeit. Es fragt sich nun, soll der Rauchopferaltar von dieser Eigenschaft ausgeschlossen sein? soll er nicht vielmehr als ein Altar in der himmlischen Wohnung eben die einstige Theilnahme an Gott und die Seligkeit dieser Theilnahme für alle Theile der Hütte versinnlichen? Ich glaube, daß auch er eine Mahlzeit mit Gott vermittelte, die jenseitige, geistige und himmlische. Ich erinnere deßhalb daran, daß der Räucheraltar ausdrücklich schulchan „Tisch vor Jehovah" heißt, Ezech. 41, 22; und daß daselbst keine Verwechslung mit dem Schaubrodtisch stattfindet, folgt aus der vorhergehenden Bezeichnung als Altar. Auch der Brandopferaltar heißt Tisch des Herrn und zwar nicht selten z. B. Mal. 1, 7 u. 12. Ezech. 44, 16. Man sagt, diese Bezeichnung beziehe sich erstens auf die Form mit Tischen und zweitens auf den Gebrauch. Jedenfalls ist letzteres so richtig, wie das erstere; denn mit Recht bemerkt Hävernik (Comm. zu Ezechiel, S. 682): „In der Idee des Tisches liegt nämlich die des Vorsetzens, Aufstellens der Speise und Gabe". Kommt doch auch Schulchan in dieser Bedeutung stets vor z. B. Psl. 23, 5. prov. 9, 2 und stammt das Wort von schalach = hinstrecken, ausbreiten und „von etwas nehmen, an etwas greifen" her, lauter Begriffe, die mit dem Zwecke der Mahlzeit zusammengehen, wo man ein Tuch ausbreitete oder ein Geräth aufstellte, sich davor auf Polstern einst ausstreckte, um vom Aufgetragenen zu essen. Waren doch auch die Altäre des Herrn heilige Feuerherde, wo Gottes Ehre ein Opfer erforderte, und wo die Familie Gottes im Genuß der Opferspeise gemeinsam vor Gott sich schaarte und sich erfreute in dem Essen.

Aber nun fragt sich: Können denn auch Wohlgerüche eine Speise sein? sollte der goldene Altar solche Nahrung bieten und sättigen können? Gilt dieser Tisch Gott allein?

Wir antworten 5): „Die Wohlgerüche des Rauchaltars sollten allerdings eine Speise sein, und dieß beweist sich also.

Alles, was den Nahrungstrieb befriedigt, pflegt man im gewöhnlichen Sinne eine Speise für den Hunger und einen Trank für den Durst zu nennen. Das Geschäft der Ernährung steht aber zugleich mit dem Geschmacksinn in Verbindung und sein Gelüsten und Kitzel erhält zugleich einen Genuß und eine Sättigung mit der Aufnahme von Speise und Trank. Allein ebenso verhält es sich auch mit den anderen Sinnen des Menschen. Auch diese genießen, auch diese suchen Ergötzen, haben ihre Begierden und Gelüsten. Hätte man denn sonst je von einer Belle-vue oder Belvedere gehört? Hätten denn die Leute sonst in Ueberschwenglichkeit „Neapel sehen und dann sterben wollen"? Giebt es nicht auch Menschen, die des Himmelsseligkeit in Opern suchen und daselbst Engelstimmen vernehmen? Die Dichter, die Frühlingsdichter insbesondere, könnten uns hier das beste Zeugniß geben, daher wähle ich statt vieler Belege nur einige Worte aus Uhland, weil er gerade alle Sinne außer dem des Gaumens in seligem Genusse schwelgen läßt. Er singt nämlich einmal: „Saaten grün, Veilchenduft — Lerchenwirbel, Amselschlag — Sonnenregen, milde Luft! — Wenn ich solche Worte singe, — Braucht es dann noch großer Dinge, — Dich zu preisen, Frühlingstag?" Neben dem Zeugnisse poëtischer Lebenslust kann man auch das Zeugniß vertrockneter Sprachwurzeln stellen. Das griechische Zeitwort ἥδομαι, ich ergötze mich, stammt nämlich von ἄδειν, sättigen, oder ἅδειν, laben, verwandt mit dem deutschen Wort „atzen" und dem lateinischen edere, essen. Betrachtet man diese sprachverwandtschaftlichen Wörter und Begriffe, was sagen sie uns? Sie bezeugen, daß jedes Ergötzen ein Essen und Genießen der Sinne sei; und daß dieß auch für den Geruchsinn der Nase gilt, daß dieser Gesichtshöcker auch seine Reize und Genüsse hat, dafür spricht außer der sinnenfälligen Erfahrung, nach welcher man „balsamische Düfte schlürfet", wie wenn sie Nektar wären, die Darstellung der heil. Schrift, welche gerade durch den Geruchsinn die Opfer von Seite Gottes aufnehmen läßt. Wenn es nämlich heißt: „Gott roch den lieblichen Geruch des Opfers von Noah, und wenn dieselbe Sprache auch beim mosaischen Opfercult insofern wiederkehrt, als auch da alle Feuerung, ein reach nichoach für Gott heißt, so muß man natürlich diese anthropopathische Sprache als Zeugniß für den Genuß durch den Geruchsinn ansehen und braucht daher nicht

einmal auf den heidnischen Cult zu schauen, wo Plato, Lucian und die Dichter den Brodem der Opferspeise (nidor) ebenfalls als Ergötzen der Götzen beschreiben. Man wird also der Nase ein Verlangen und ein Ergötzen oder eine Sättigung ebensowenig als dem Gaumen und dem Auge wie dem Ohre absprechen können, von welchen, wie ich schon früher erinnerte, Salomon die Letzteren als „unersättlich" bezeichnet (eccles. 1, 8). Bedürfte diese Erfahrung aber für den Geruchsinn noch eines einläßlicheren Beweises, so glaube ich darauf verweisen zu müssen, daß nach der hebräischen, lateinischen und der griechischen Sprache der Geruchsinn in der Nase gerade mit einer der mächtigsten Leidenschaften, mit Haß und Zorn, in Verbindung steht, und daß Wohlgerüche dessen Besänftigung sowie den Begriff des Angenehmen, des Begehrlichen und der Liebe bezeichnen. Es zeigt sich dieß dadurch, daß, wie ich oben sagte, dasselbe Wort, welches Nase bedeutet, nämlich אַף, von (אָנַף) anaph zürnen, auch den Begriff Zorn ausdrückt, indem sie als Werkzeug des schnaubenden Unmuths erscheint. Es erscheint dieses Organ aber auch im Dienste sinnlicher Begehrlichkeit, wenn die Braut im hohen Liede außer anderen Vergleichen für ihren Bräutigam ihn wie einen Myrrhenbüschel und gleich darauf wie eine Cyprus-Traube ansieht, wobei ihr offenbar nur der Wohlgeruch der Myrrhe und des duftreichen Cyprus oder der Alhenna als Tertium comparationis gilt. Auch im Lateinischen zeigen sich beide Pole des Begehrungsvermögens am Geruchsinn. Denn gleichwie wir sagen: Es sticht einem etwas in die Nase, oder er wittert etwas, ebenso gebrauchen die Lateiner das Wort odorari, riechen, und wenn Riemer allem Anschein nach Recht hat, daß odium, odi vom Worte odor stammt und als caussa pro effecto dasjenige bezeichnet, was einen „anstinkt, aneckelt" oder zum Abscheu dient, so zeigt sich auch das Gegentheil des Begehrens, der Haß, der Abscheu in demselben Sinne. Ebenso verhält es sich theilweise im Griechischen mit dem Worte *μυκτήρ*, Nase, welches auch Spott und Verachtung bezeichnet, während das Zeitwort *μύζω, μύσσω* vom Schnauben des Zornes und vom Affekte des Eckels gebraucht wird, wenn man mit geschlossenen Lippen durch die Nase müchelt. Auch ist das Stammwort verwandt mit *μισέω* hasse und *μισάττομαι* verabscheuen.

Nach diesen Zeugnissen der Sprache, welche das allgemeine Menschenbewußtsein ausdrücken, kann es nun nicht auffallen, wenn wir von einer Sättigung des Geruchsinnes sprechen können. Wenn sich eine Begehrlichkeit im Geruchsinn entwickeln kann, so kann auch von einer Sättigung desselben die Rede sein, und im Morgenland, wo die Wärme ebensowohl den Gestank der Fäulniß als auch in der Vegetation das Gewürzige reizender Düfte befördert, dort spielt in der That der Geruchsinn noch eine größere Rolle, als in unsren Gegenden. Wenn daher die hl. Schrift den Wohlgeruch der Opferfeuerungen durch nichoach bezeichnet, so weiset auch dieses Wort, welches soviel als Lieblichkeit bedeutet, auf eine Beschwichtigung und Besänftigung hin; denn es stammt von nuach, das „sich zur Ruhe niederlassen und schweigen" bezeichnet. Sohin bedeutet der Wohlgeruch beim Opferkult zunächst die Beschwichtigung und Besänftigung göttlichen Misfallens, dann aber im bejahenden Sinn und mit Vorzug die Erzeugung seines Herablassens und die Lieblichkeit seiner Gnade.

Unter solchen Umständen erklärt es sich also, daß Gott durch den Rauchaltar seiner Wohnung den Charakter der Lieblichkeit und seligsten, süßesten Genusses aufgedrückt wissen wollte. Und da Gott seine Altäre nicht nur für sich, sondern zur Heiligung und Beseligung der Menschen bauen ließ, da er ja dieß Zelt bauen ließ, um bei Israel zu wohnen, Israel also symbolisch um sich zu versammeln, so begreift sich auch, daß die Hütte des Herrn durch denselben Altar auch für diejenigen als Ort des geistigsten und angenehmsten Genusses bezeichnet wurde, die da einst seine Hausgenossen würden in der Ewigkeit. Nicht umsonst sage ich „geistigster Genuß"; dieß erklärt sich nämlich dadurch, daß nach dem im 2. Theil erwähnten Zeugniß der Sprache das Wesen des Geistes von jeher mit dem Hauche und dem Odem, mit der Luft überhaupt als nächster Analogie für unsre Vorstellung bezeichnet wurde gen. 2, 7. Denn ruach, nephesch, Geist, spiritus, anima sind verwandte Wörter und weisen sowohl auf die Luft und deren Bewegung, als wie auf die Seele des Menschen hin, und im Hebräischen heißt riechen und Athem holen, duften, hauchen, wehen und dergl. dasselbe, wie solches ganz in der Natur der Sache liegt. Kein Wunder, daß man auch eben deßwegen auf diese Weise das Wohlgefallen

Gottes an den Opfern der Andacht durch den Geruchsinn darstellte.

Wenn nun bewiesen ist, daß Wohlgerüche dem Geruchsinn eine Sättigung verschaffen, denn jedes Vergnügen ist das Genügen für ein Begehren, sohin ein Genuß; wenn ferner die Bedeutung der Altäre überhaupt für eine Theilnahme der Menschen am göttlichen Leben oder für ihre Heiligung und Beseligung spricht, so haben wir hiemit schon die festesten Anhaltspunkte zu unsrem Vergleiche zwischen dem Rauchaltar im Stiftszelt und zwischen der Verheißung zur vierten Seligkeit. Nichtsdestoweniger wollen wir hiebei noch nicht stehen bleiben, sondern wollen auch auf einzelne nähere Umstände noch hinweisen.

Dahin gehört z. B. 6) der Umstand, daß die Stellung und Behandlung des Altars eine Symbolik für das jenseitige, ewige Leben sowohl zuläßt, als erfordert. Das Heilige bildete mit dem Allerheiligsten Ein Ganzes. Wir haben hiefür sowohl das Zusammenhängende des Bauwerkes, den Namen Wohnung, den beide Theile zusammentragen, die unterscheidende Bezeichnung des inneren Vorhanges als einer „Bedeckung" für das Ehrwürdige der Lade und ihrer Schechinah, die in beiden Theilen durchlaufenden gleichen symbolischen Himmelsfarben und viele andere Gründe, daß nämlich das Heilige auch zur Darstellung des Himmels in der Sprache der Apostel und Propheten genommen wird, seiner Zeit und gehörigen Orts in Geltung gebracht. Wir können daher nicht umhin, diesen Umstand für den Nachweis des himmlischen Charakters des Rauchaltars in Erinnerung zu bringen, und wiederholen, daß selbst heute noch die Kirche im Meßkanon betet, „der allmächtige Gott wolle die Opfergaben durch die Hände seines heil. Engels auf seinen erhabenen Altar (sublime altare) vor das Angesicht seiner göttlichen Majestät tragen lassen, damit Alle, welche den hochheiligen Leib und das Blut seines Sohnes durch die Theilnahme am Altare empfangen werden, mit allem himmlischen Segen und mit Gnade erfüllt werden durch Jesum Christum, unsren Herrn." Der hl. Apostel Paulus scheint Hebr. 9, 4 allem Anschein nach diesen Altar selbst dem Allerheiligsten mitzugetheilt zu haben, vielleicht nicht blos deßhalb, weil auch der Verfasser von den Büchern der Könige III. (1) 6, 22 es im Urtext so macht, sondern mit diesem deßhalb, weil das Rauchopfer der ganzen Hütte

galt und gleichsam ebenso den Weg zum Allerheiligsten bildete, wie der äußere Altar zum Heiligen; doch davon später mehr. Jedenfalls giebt also die Stellung dieses Altares uns einen Grund, seine symbolische Bedeutung in himmlischen Dingen, in Gütern und Zuständen des verborgenen Jenseits zu suchen. *) Aber auch die Behandlung desselben nach dem levitischen Ritus stimmt mit einer solchen Deutung überein. Wenn das Zelt einst abgeschlagen und in der Wüste von den Leviten weiter getragen wurde, so war für diesen Fall befohlen, alle Gefäße der Hütte mit hyacinthenen Tüchern einzuwickeln und mit bläulichen Fällen zu bedecken, nur bei einzelnen Geräthen war außer dieser allgemeinen Regel noch nach deren besonderen Bedeutung ein anderes Bedeckungsmittel vorgeschrieben, daß z. B. die Lade auch noch in ihren Vorhang und der Schaubrodtisch noch mit Carmoisin, der Altar für die blutigen Opfer aber mit Purpur ohne Hyacinth verhüllt würde. Was nun unsren Altar betrifft, so fiel er sammt dem Leuchter unter die allgemeine Vorschrift, (Num. 4, 9 und 11), außen mit bläulichen Fellen, innen aber lediglich Alles mit dem blauen Hyacinth zu umhüllen. Offenbar tritt so die Himmelsfarbe an demselben ohne weitere Unterscheidung hervor, und soll also diese Beziehung auch ohne besondere Nuancirung geltend sein. Was sodann den Umstand betrifft, daß dieser Altar auch bei der blutigen Sühne unter gewissen Verhältnissen diente, so kann dieß seiner himmlischen Bedeutung nicht den geringsten Eintrag thun. Denn am Versöhnungstage ward das Blut selbst über die Kapporeth gesprengt und doch hat es noch keinen Theologen gegeben, der nicht dem Allerheiligsten einen himmlischen Bezug abgesprochen hätte. Ohnedieß geschah dieß immer nur dann, wenn auch vor der Kapporeth zugleich mittelbar d. i. vor dem Vorhang eine siebenmalige Sprengung stattfand, wenn nämlich nach Lev. 4, 6 u. 7 sowie 4, 17 u. 18 ein Sündopfer für den Hohenpriester oder für die ganze Gemeinde stattfand. Lev. 4, 8 u. 4, 13. Man sieht daraus, daß das Blut des Sündopfers in diesem Falle in die himmlische Wohnung getragen werden sollte, um die Größe des Uebels

*) Für den himmlischen Bezug spricht deßhalb auch die Vorschrift, jeder Israelit sollte getödtet werden, der so ein Rauchwerk mische, „um daran zu riechen". Es hatte eben einen besonders hl. Charakter als Rauchwerk in Gottes Zelt.

zu sinnbilden und zu bemerken, daß Alles, was auf Erden gelöset wird, auch im Himmel gelöset werden müßte. Diese Lösung sollte sohin bei ausgezeichneten Fällen nicht blos mittelbar vor dem Himmel am Vorhofaltar, sondern auch unmittelbar vor Gott gesühnt werden in seiner himmlischen Wohnung theils mit Aufhebung des Vorhangs am feierlichen Sühntag, theils ohne Wegnahme des Vorhangs. Diese gleichzeitige Besprengung für diese zwei Fälle läßt sich am wahrscheinlichsten durch den Charakter des Heiligthums als Eines Zeltes erklären. Vermöge dieses Charakters war nämlich die vordere Kammer für die Geringeren, die hintere Kammer für die höheren Mitglieder der Familie, wie wir dieß im II. Theil aus den Zeugnissen verschiedener Schriftsteller vernahmen. Siehe Winer R.-Wb. Art. Zelt und die Erklärung zur 6ten Seligkeit. Es waren auch beide Theile in Bezug auf die Engel Kammern für die Seraphim und die Cherubim, für die Urim, die Leuchtenden, Brennenden, und für die Thummim, die Vollendeten, Gewaltigen, Vollstrecker des Willens Gottes; siehe darüber zum 4. Theil. Es waren zwei Kammern, die Lichtkammer, das erste Stadium nach der Reinigung vor Gott, und die Ehrenkammer für die Lieblinge des Herrn. Auch stellt sich in den Seligkeiten des Herrn das Volk der Auserwählten in diesem Unterschiede dar, wie wir im ersten Theile auseinandersetzten und als Unter- und Oberstadt Jerusalems benannten. Wir finden darin den in Thl. 1 erwähnten Reflex der Redensart von bene adam und bene isch; und es liegt diese Eintheilung überhaupt in dem allgemein gültigen Unterschiede zwischen Hohen und Niederen, zwischen Dienern und Herrn, zwischen Büßern und Unschuldigen, zwischen Volk und Priestern, Unterthan und König. Diese natürlichen Unterschiede hat selbst die Revolution durch die Schlagwörter égalité et liberté nicht für einige Augenblicke verwischen können. Behalten wir nun diesen Gesichtspunkt für den vorhin genannten Ritus im Auge, so kann man sich die gleichzeitige Besprengung des Rauchaltars mit der Sprengung vor der Kapporeth dadurch erklären, daß bei den Sünden der ganzen Gemeinde (Js. 24) auch Schuld und Verderben auf deren Häupter fiel, und daß umgekehrt bei einer Sünde des Hohenpriesters, der alle Gewalt in sich concentrirte, auch vom Haupte Verderben für den ganzen Organismus des Volkes drohte. Wenn nun diese doppelte

Besprengung nicht statt hatte bei einem Fürsten und sein Sündopfer nur durch das Opferthier, einen Ziegenbock, von dem des gemeinen Privatmannes, einer Ziege oder einem Schaafe unterschieden war, so sollte zwar der Rang eines Fürsten geachtet, dennoch aber der Meinung vorgebeugt werden, als sei das Priesteramt nicht heiliger und nicht so groß, als das der weltlichen Gewaltträger. Doch spreche ich diese Vermuthung nur gelegentlich aus; thatsächlich berührt sie unseren Zweck nicht. Dieser Ritus verhindert nämlich nicht im Geringsten, dem Rauchaltar wegen dieses blutigen Ceremoniells den himmlischen Charakter abzuläugnen; sonst müßte dieß eben auch mit der Lade im Allerheiligsten der Fall sein.

Ebenso wichtig als das eben über Stellung und rituelle Benützung des Rauchaltars gegebene Resultat erscheint 7) die Frage, ob der Altar, wenn ihm die Natur eines Tisches oder die Bestimmung, die Menschen an göttlichen Segnungen Theil nehmen zu lassen, nicht abzusprechen sei, auch insofern zur Verheißung Christi passe, daß die Sättigung in der Gerechtigkeit d. i. in der Heiligkeit des Lebens, in dem Wandel nach der Lehre Gottes geschehen solle. Dieser Punkt leuchtet indessen so leicht aus dem Charakter der Altäre hervor, daß wir keine Worte hiebei zu verlieren brauchen. Denn indem der äußere Altar alle Gemeinschaft mit dem Himmel vermittelte, wie alle Weihe und Segnung, alle Heiligung und Versöhnung von demselben ausging, so sehen wir daraus, was die Bedeutung des Altares sei; sie besteht eben kurz und mit einem Worte gesagt in der Gerechtigkeit, daß wir gerechtfertigt werden, daß wir auf den rechten, geraden (Zedakah) Weg zum Himmel geführt werden, daß Gottes Rechte gehalten und alle ihm durch den schuldigen Gehorsam gerecht werden, oder ihm dienen. Tragen wir diese Bedeutung nun auf den inneren Altar über. Da er wirklich ein Altar war, (denn das Rauchwerk diente für Gott als Opfer des Lobpreises), da er auch Altar (misbeach) heißt, da er mit dem äußeren auf gleicher Linie stand, da er wie jener in Würfelgestalt gebaut und insbesondere mit Hörnern, dem Symbole göttlicher Gnade und Gewalt, versehen war, wer könnte darum verkennen, derselbe habe ebendeßwegen auch nur eine freudige Theilnahme an dem göttlichen Heile im ewigen Leben, er habe nur eine himmlische Beseligung in der Gerechtigkeit,

er habe den von uns durch Christus erworbenen Lohn der Gerechten gerade für alle Werke ihrer religiösen Verehrung und gläubiger Andacht ausdrücken sollen? Meines Bedünkens eignet eben nichts so angemessen zur symbolischen Darstellung des künftigen Lohnes für alle Werke der Gottseligkeit und des Glaubens an Gott, als gerade ein Altar in der Wohnung des Ewigen. Alle Rechtfertigung findet dann da ihren Lohn, von wo sie uns zufließt, am Altare.

Aber nun müssen wir auch ein Wort von den Ingredienzien selber sprechen; denn es wird nicht genügen, daß wir im Allgemeinen den Nachweis lieferten, Wohlgerüche und Rauchwerke seien ein Genuß und bildeten eine süße Sättigung für menschliches Begehren nach Freude und Seligkeit. Wir versuchen daher 8) zu zeigen, inwiefern die Ingredienzien des Rauchwerks zu einer symbolischen Umschreibung für eine künftige Sättigung in der Gerechtigkeit bei Gott sich eignen. Hieher sind deßhalb zu beziehen alle jene Ausdrücke der heil. Schrift, wo es heißt: „Kostet und sehet, wie süß der Herr ist", Psl. 33; Psl. 99, 5; 134, 3; Sap. 12, 1 u. s. w. Hiebei treten Geschmack, Gefühl und Gesicht oft zusammen, während an unsrer Stelle besonders der Geruchsinn zu betonen ist. Sicherlich kann insbesondere nichts so schön die Zwecke und das Wesen des Gebetes bezeichnen, als eben Wohlgerüche. Wenn die Pflanzen in balsamischen, lieblichen Düften ihr Inneres, ihre Seele ausathmen, so thut dieß ja auch der Mensch, der im Gebete vor Gott liegt. Da hauchet er aus seine Liebe und Zuversicht zum Schöpfer der Welt, da holet er aber auch Trost und Erquickung von Oben; das Gebet entspricht eben dem doppelten Geschäft des Athmens, dem Aus- und Einathmen. Der Psalmist spricht daher: „Laß mein Gebet wie Rauchwerk vor dein Angesicht kommen; meiner Hände Erhebung sei ein Abendopfer" Psl. 141, 2. Es wäre offenbar einseitig, wenn man dabei die Analogie blos äusserlich im Aufsteigen des Rauchwerks suchte. Der betende Psalmensänger will vielmehr, daß sein Gebet Zulassung im Orte der wahren, himmlischen Wohnung finde, und legt durch den beigefügten Hinblick auf das Abendopfer Gewicht darauf, daß sein Gebet Gott angenehm sei. Tritt hier wie überall beim äußeren Altaropfer das sinnlich Angenehme als Sinnbild der Bitte um Gnade und als Bild von Gottes Huld hervor, so können wir

dieß beim goldenen Altar um so mehr erwarten. Wollte man wegen des chelbenah Zweifel hegen, so würde man förmlich gegen den Ausdruck der hl. Schrift auslegen; diese befiehlt nämlich, daß Moses ein ketoreth Sammim, ein Rauchopfer von Wohlgerüchen bereiten sollte. Dieser Befehl wird außerdem nochmals indirekt wiederholt, da es nach drei speciell genannten Stoffen nochmals heißt: Wohlgerüche und Weihrauch. Es läßt sich die Möglichkeit eben annehmen, daß der unter galbanum bezeichnete Stoff mehr scharfen, „strengen, bitterlichen Geruches" gewesen sein könne, um, dem Rauchwerk beigegeben, dessen Wohlgeruch zu erhöhen oder länger zurückzuhalten, wie Winer (Art. Galb.) meint und mit anderen hierin übereinstimmt. Plin. hist. nat. 13, 2. Daß aber die übrigen Ingredienzien: nataph, schecheleth und lebonah zu unbezweifelbaren und reinen Wohlgerüchen zu rechnen seien, erleidet nach dem Zeugnisse aller, die darüber berichten, keinen Anstand. Wenn nun der Wohlgeruch des Rauchwerkes sich mit dem Gebete vergleichen läßt, so erinnere man sich, wie oben gesagt ist, daß man sich nicht blos Gebete darunter versinnlicht zu denken habe. Zwar sprechen allerdings Gründe zunächst für das Gebet, da nämlich alles Volk während des Rauchopfers betete, da die Heiligen im Himmel beim Entzünden des Rauchwerks betend auftreten, *) wie es uns Johannes in der Offenbarung von diesen und der Prophet Isaias von den Engeln sagt. Allein die gegenüberstehende Meinung läßt sich eher vertheidigen. Bezieht man nämlich das Rauchopfer auf alle Werke der Gerechtigkeit, so ist einmal das Gebet als eines der ersten Merkmale der Heiligkeit darunter begriffen; und auf der anderen Seite spricht auch der Engel zu Cornelius in der Apostelgeschichte und Raphael zu Tobias, daß das Gebet mit Almosen und Fasten von ihnen zu Gott empor-

*) Für unsere Auslegung läßt sich auch der Name Askarah ausbeuten. Darunter verstand man den Weihrauch auf dem Brod, der im Feuer aufging. Beim Rauchaltar war Alles Askarah. Alles ging in Feuer auf. Nun heißt aber Askarah s. v. als Erinnerung und Andenken. Was Gott aufnahm, behielt er zur Erinnerung, den Gerechten ihre Liebe einst zu lohnen, ihrer Werke zu gedenken. Zugleich weiset die Askarah auf den Umstand, daß das ewige Leben die Rückerinnerung mit in sich begreift, so daß alles, was Gott zu seinem Lobpreis annimmt und aufnimmt, von den Heiligen als ihr durch die Gnade erworbenes Verdienst in Gott wieder gefunden wird.

getragen worden; daraus folgt, daß wir auch andre guten Werke für denselben Altar als ein Opferwerk vor Gott anerkennen müssen, wo die schützenden Engel die Gebete der Frommen vermitteln. Auch waren Almosen und Fasten mit den Opfern auf dem äußeren Altare nicht selten verbunden. Ich erinnere deßhalb nur an das Versöhnungsfest, das mit strengem Fasten verbunden und durch mehrtägiges Fasten von geringerer Strenge vorbereitet wurde. Ich erinnere an die Opfermähler, eigentlich Liebesmähler, bei den Friedopfern, bei den nedhabhoth und nedharim, über welche Moses ausdrücklich befahl, die Knechte und Mägde, den Fremdling und Leviten hiebei nicht zu vergessen. Ich erinnere ferner an den Zehent, der einen Charakter dieses Opfers an sich trug und also auch dann, wenn er zu gewissen Zeiten blos für die Armen im Volke abgegeben werden mußte. Ueber den Zehent in jedem dritten Jahre und die Zehentmahlzeiten vrgl. Deut. 26, 12 u. 14, 28. Da beim heil. Paulus aber alle Gerechtigkeit ein Wohlgeruch des Herrn heißt, so läßt sich also auch beim Rauchwerk eine allgemeine Beziehung geltend machen. Wie der Wohlgeruch, so entsprechen aber auch andere Umstände an diesen Ingredienzien der Beziehung auf das Gebet und die Werke der Gerechtigkeit. Von besonderer Bedeutung muß es erscheinen, daß sich hiebei eine sprechende Analogie zum blutigen Opferkulte erweiset. Wie nämlich der Wohlgeruch in beiden Opferformen harmonirt, so steht auch die Bestimmung des levitischen Rituals, daß der nephesch im Blute des Thieres sei und daß deßhalb nephesch für nephesch hingegeben werden soll, wie alle orthodoxen Ausleger annehmen, in genauester Beziehung zu dem Umstand, daß der Duft der Pflanzen ihre Seele ausathme. Der Pflanzennepheſch stellt sohin theils nach dem an sich schon im Allgemeinen reinen Charakter der Pflanzenwelt, theils mit Rücksicht auf den Wohlgeruch den Ausdruck einer höheren Erscheinung des Seelenlebens dar. Dieses Verhältniß des Wohlgeruchs und Duftes bei dem Rauch- und Weihräuchopfer wird uns noch klarer, wenn wir den talmudischen Satz vergleichen: „Ihr sollt nicht essen, bis ihr nicht euer Blut ausgebetet habt". Talmud. Tract. Berachoth. Hier wird feierlich erklärt, daß man im Gebete seine Seele ausathme und vor dem Essen beten müsse. Ein solches Ausathmen der Pflanzenseelen hat nun auch symbolisch im Rauchwerk statt.

Vrgl. Mayer's Judenthum S. 42. § 9, wo er vielleicht noch den Satz im Auge hat לֹא־תֹאכְלוּ עַל־הַדָּם. Außer dieser unverkennbaren Analogie, welche ihre Anwendung auf das Leben nach Gottes Gesetz und das Leben an und für sich zuläßt, kommt noch weiter in Betracht, daß gerade die uns unzweifelhaft bekannten Ingredienzien als Ausflüsse und Thränen der Pflanzenwelt erscheinen. In ihnen wird also die Seele der Pflanzen fast ebenso gewonnen, wie der Nepheſch im Thierblut. Zum Beweiſe deſſen dürfen wir daran denken, daß das Wort nataph im Hebräiſchen von nataph = triefen ſoviel als Tropfen vorzugsweiſe heißt. Der griech. Name στάκτη von στάζω, ich träufele und das Wort μύρον von μύρω, ich fließe, weißt auf dasſelbe Verhältniß. Nehmen wir den Weihrauch, ſo ſtimmen alle Berichterſtatter, ſo ſehr ſie ſonſt wegen des Baumes, der ihn liefert, nicht ganz im Reinen ſind, doch darin überein, daß er der ausfließende Harz eines Baumes oder Geſträuches ſei und daß derſelbe theils mit, theils ohne Einſchnitte hervorquelle und dann, an der Luft verhärtet, in Gummigeſtalt zu Markt komme. Was das galbanum betrifft, ſo zeigt ſchon ſein Name, aus chelebh Fett und laban zuſammengeſetzt, auf ein Harz hin, und es ſtimmen alle Botaniker über dieſen Urſprung des galbanum überein. Was den Stoff Schecheleth betrifft, ſo wiſſen wir zwar, daß man dieß Wort in Uebereinſtimmung zum Worte ὄνυξ, der Nagel, welches die 70 dafür gebrauchten, auf den kalkartigen Schaalendeckel gewiſſer Schnecken deutet, der bei den Arabern, Perſern und Indern nicht ſelten zum Rauchwerk benützt wird. Allein ſowohl aus Rückſichten auf die levitiſche Unreinigkeit ſolcher Thiere, bei denen anſonſt ihrer Schaalen wegen eine willkürliche Ausnahme eintreten müßte, als auch mit Rückſicht darauf, daß schecheleth mit dem ſyriſchen Zeitwort schechal, thränen, weinen zuſammenhängt, haben Jarchi und viele Rabbinen wie chriſtliche Theologen z. B. Bähr, Thalhofer an einen Pflanzenſtoff gedacht, jene an eine Wurzel; Bachert aber Hierob. 793 und Bähr Symb. I. 422 an ein Harz. Etwas anders verhält es mit den ſieben anderen Wohlgerüchen, welche nach der Tradition dem Rauchwerk beigegeben wurden; außer der Myrrhe waren dieſelben nämlich theilweis Rinden z. B. Kaſſia, Zimmet und Kiluphah, theils Wurzeln z. B. Koſtus,

Narde, theils eine getrocknete Blüthe z. B. Krokus oder Safran. Trotzdem können wir immerhin bei dem Umstand, daß die genannten Bestandtheile des Rauchwerks wenigstens größtentheils aus flüssigem Harze oder getrockneten Thränen von Gesträuchen bestanden, darauf hinweisen, wie auch das Gebet nicht selten von Thränen begleitet ist. Freudenthränen des Dankes, Klagethränen der Noth und Reuethränen lassen sich nicht ohne Recht mit dem Opfer der Andacht und der guten Werke d. i. mit dem Rauchwerk im Heiligen oder seinen Ingredienzien vergleichen. Man rechne nur zu den Thränen der Andacht noch den Schweiß der Arbeit und des eifrigen Berufslebens, man vergesse nicht den Fluß der Rede und ihren Feuerodem im Eifer der Liebe; man vergesse nicht die Blüthe guter Vorsätze, auch nicht die heiligen Beweggründe, aus welchen das Gute hervortreibt, wie der Keim aus den Wurzeln, und gedenke endlich der sorgsamen Bedachtnahme, um das Gute mitten in der Welt zum Gedeihen zu bringen und die Wahrheit zu schützen, so sieht man gewissermassen im Thun und Lassen heiliger Menschen ein stetes Rauchwerk zum Lobe Gottes aufsteigen.

Nun fragt sich, ob vielleicht die bei Moses genannten Ingredienzien (Exod. 30, 34), auf die drei guten Werke, Gebet, Fasten und Almosengeben, bezogen und mit einer vierten Tugend des religiösen Lebens zusammengestellt werden könnten. Ich glaube, daß uns der Herr selbst einen sicheren Anhaltspunkt giebt in der Bergrede. Dort redet er nach seinen Seligkeiten von der Erfüllung des Gesetzes, und dann kommt er auf jene drei Tugenden. Dieß läßt sich auch, wie wir gleich sehen werden und schon theilweise andeuteten, aus der Gemeinsamkeit zum Opfercult ersehen. Es folgt dieß auch aus der Beziehung der 4. Seligkeit zum 4. Gesetze vom Sabbathjahre. Wir gedachten schon gleich anfangs, wie und warum die Ingredienz des Nataph wegen ihres vorzüglichen Wohlgeruchs und als Erstgenannte dem Brandopfer entsprechend zu denken sei; denn dieses hatte nur Gottes Lobpreis ohne persönlichen Nebenzweck im Auge. Das Fasten verglichen wir als ein Wehethun mit dem Sühnritus der Sündopfer, mit denen es auch am großen Sühntage in eminenter Beziehung stand. Und das galbanum hat dazu nach der Natur des Stoffes und nach der Tradition eine passende Eigenthümlichkeit, etwas Bitter-Süßes zu sein. Zu den Heilopfern

vergleichen wir die Räucherklaue, die auf die Hand des Arbeiters, auf den Arm des Mächtigen und die Anhänglichkeit eines friedlichen Menschen hinweisen kann, was schon im Namen onyx liegt. Daß aber die Heilopfer für Gottes Gaben zu Almosen verpflichteten, schrieb Gott selbst dabei vor. Nun haben wir im hebr. Urtexte noch einen Fingerzeig auf Sammim überhaupt; substituiren wir dafür einmal die mehrfachen Nebenopfer und vielerlei andere Formen des Tugendlebens. Wir haben dann auch noch den Weihrauch als besonders namhaft gemachte Substanz. Dieses Aroma nun mit der Kenntniß und der Erfüllung aller Gebote und Verbote Gottes in Parallele zu setzen, dazu haben wir viele Anhaltspunkte. Der Apostel nennt die Gläubigen „einen guten Geruch Christi vor Gott" wegen ihrer Kenntniß Christi und ihrer Heiligkeit; Eph. 5, 2. Er nennt die Predigt „einen Wohlgeruch der Erkenntniß" von göttlichen Dingen. Das Buch Eccl. 49, 1 nennt das Andenken an den König Josias geradezu „einen Wohlgeruch", weil er nach dem Gesetze wandelte. Die Weisheit befiehlt Eccl. 39, 18: „Habet Wohlgeruch wie der Libanon" statt: suchet Heiligkeit. Dieß sieht man ja am besten aus dem Opferrituale selber. Die Opferakte erstrebten als Ausdruck der Gottesverehrung den reach nichoach und zu diesem Zwecke waren die Brand- und Heilopfer, die als positive Erscheinungen der Verehrung auf der negativen Seite der Sühnopfer ruhten, noch besonders mit Speis- und Trankopfern versehen. Opfer von Lebensmitteln können nicht vom Hinweise auf das Leben in der Gnade des Herrn getrennt werden, sie lehrten also, im Leben nach Gottes Willen zu wandeln. Gerade aber auf diese Speisopfer mußte der Weihrauch als Lobpreis vor Gott gelegt und dann das Zugehörige verbrannt werden. Was zeigt dieß also anders, als daß in solcher Weise nun das Opfer erst ein wirkliches und lebendiges für den Darbringer werden soll?

Nun hat man, wie schon mehrfach angedeutet ward, das Heilige gern als ideale Stätte einer höheren Gottesverehrung darzustellen gesucht, als Mitte zwischen der äußeren im Vorhof und der jenseitigen im Himmel. Da hat man dann den goldnen oder inneren Altar als den unblutigen im Gegensatze zum äusseren in Parallele gesetzt und diesen ohne Weiteres als Gebetsaltar, als Altar für innere, sittliche Gottesverehrung ausgegeben. Gar Vielen wollte daher die sinnvolle Eintheilung

des Dr. Stiefelhagen anwendbar erscheinen, wenn er in seiner „Theologie des Heidenthums" die Heiligthümer der heidnischen Culte in drei Theile schied und S. 132 sie als Opfer-, Gebets- und Orakelstätte bezeichnete. Er meint: „Das sittliche Verhältniß zu Gott zu ordnen, sei der Mensch zu Opfern gekommen; da ihm aber für die Einbuße der Erkenntniß das Opfer keinen Ersatz leisten konnte, so sei er auch der Offenbarung des göttlichen Willens benöthigt gewesen. Als das letzte Ziel zur Theilnahme am göttlichen Wissen sei daher stets das Orakelwesen eingerichtet gewesen. — Die Priester hätten ursprünglich als Wahrsager gedient. Sie hätten aus den Opferthieren geweissagt, ohne dabei von dämonischen Einflüssen frei gewesen zu sein. — Es sei daher überhaupt das Orakelwesen wie Gebet und Opfer aus der Natur und den Bedürfnissen des Menschen entstanden und in Raum und Zeit bei allen Völkern verbreitet gewesen". Diese Eintheilung läßt sich aber keineswegs mit dem Heiligthum Israels in Parallele setzen. Zwar holte auch Moses und Aaron sich Orakeln aus dem Allerheiligsten d. i. von Gott; aber die Heidentempel hatten dafür die Eingeweide der Thiere, Leber und Gedärme, Erdhöhlen und Dünste. Sie fungirten zwar im Heiligen und brachten daselbst keine blutigen Opfer; allein der Vorhof, nicht das Heilige, war die Gebetsstätte; bei den Opfern insgemein kam, Morgen- und Abendopfer ausgenommen, gar kein entsprechendes Räucherwerk auf dem goldenen Altare vor. Israel hatte seine Gebets- und Opferstätte im Vorhofe; aber der Herr wohnte bei ihm und sendete von seinem Heiligthum aus Gnade und Sühne und ließ durch Cultakte kundgeben, wie Alles, was Israel wohlgefällig vollbrachte, im Himmel und bei ihm Anerkennung und Lohn finde. So finden sich denn für die vier Opferziele nebst Privatopfern vier Bestandtheile für das Rauchwerk nebst anderen Wohlgerüchen. Es findet sich daselbst als Ersatz für die Opfermähler ein Opfertisch, der alles Gute für das Jenseits verheißt. Man sieht es aus Psl. 36. Wenn man daselbst zu den Worten: Die Sanften werden das Land besitzen, die 2te Vershälfte vergleicht, so sieht man, daß die Verheissung besagen will: Sie werden sich freuen an dem Reichthum (Fülle) des Friedens. Vergleicht man den ganzen Psalm, so wird die mehrmals gemachte Verheißung dieser Erbschaft auch mit Ehren, Reichthum, langem Leben und dergl. umschrieben.

Die Herrlichkeit des Herrn auf dem Altare leuchtete aber im Heiligen als Licht des Geistes und freudigen Trostes oder Glückes im Jenseits. Es ist sonach Stiefelhagen's Ansicht nicht anwendbar auf Gottes Wohnung in Israel, und man kann auch mit dieser gelehrten Arbeit sich nicht ins Reine setzen über die Stiftshütte. Daß aber dennoch in anderer Art das Rauchwerk sich an die Gottesverehrung im Vorhof anschloß auch im Einzelnen, dürfte keinem Zweifel unterliegen. Die Vierzahl dient uns hiebei als sicherer Führer an der Hand des Herrn. Die Bitten im Gebete des Hern schließen sich daher auch getreu an die Opferakte am äusseren Altare an. Das Rauchwerk lehrt uns also den Synagogengruß, womit Israel noch heute zur Versammlung geht: Wie lieblich sind deine Zelte, o Herr! in Israel! Vrgl. „die Wolke der Heiligen", Hebr. 12, 1.

## IV.

Hier ist nun auch der Ort, an die Versetzung des Rauchaltares ins Allerheiligste zu denken, welche der Brief an die Hebräer IX, 4 zu behaupten scheint. Zwar übersetzt die Vulgata daselbst den Ausdruck θυμιατήριον mit Rauchfaß, und hiezu fehlt keineswegs der sprachliche Ausweis; denn Schleußner bemerkt im Lexik. in nov. Test. Art. θυμιατήριον: „Es bedeutet dieß Wort überhaupt Alles, worauf Rauchwerk liegt oder worin eine Räucherung geschieht; denn alle Wörter in ήριον endigend werden von jedem Orte gebraucht, wo etwas ist und geschieht." (Besser, sie drücken ein Werkzeug aus). „Daher bezeichnet es bei Josephus (Art. I. III. 6. 8) und bei Philo (de vita Mos. p. 668. ed. Par.) den Rauchaltar. Aber in den Büchern des N. B., wo man dieß Wort Heb. 9, 4 nur einmal liest, bezeichnet es, fährt Schleußner fort, nicht den Rauchaltar, der nach Luk. I, 11 bekanntlich im Heiligen stand, sondern das Rauchfaß (acerra); denn der hl. Paulus schreibt dem Adytum (dem Allerheiligsten) nicht allein das θυμιατήριον zu, sondern es wird dieses griechische Wort für das hebräische מִקְטֶרֶת auch in der Septuaginta gebraucht 2 Chron. XXVI, 19. Ezech. 8, 11. Dazu kommt, daß es bei Aelian (V. Hist. 12, 51), Demosthenes (6, 1 ed. Reiske), Thucydides 6, 46 auch ein Gefäß bedeutet, worin Weihrauch entzündet ward. Vrgl. Ludwig de Dieu Crit. Sacra p. 744 und Deyling's Observat. ss. P. II. p. 560."

Es ist nun zwar nach diesen Belegen erwiesen, daß θυμιατήριον wirklich in bibl. Gebrauche Rauchfaß bedeutet, und ebenso erklären es auch die Wörterbücher zu den Profanschriftstellern. Allein immerhin fragt sich, ob nicht ursprünglich im Texte zu lesen sei „χρυσοῦν θυσιαστήριον“; denn obgleich der Rauchaltar nicht für sich absolut durch θυσιαστήριον übersetzt werden kann, sondern vielmehr des Beisatzes τῶν θυμιαμάτων bedarf, so wird er doch hinlänglich durch χρυσοῦν θυσιαστήριον bezeichnet, weil diese Bezeichnung ihn im Gegensatz zum äußeren, ehernen Altar (θυσιαστήριον χαλκοῦν) oder zum Altar von Erde biblisch unterscheidet. Zugleich macht der Gebrauch von θυμιατήριον im Sinne von Rauchaltar bei Joseph und Philo sowie bei Clemens v. Alexandrien und Origenes, die hierin wie sonst noch ihrem Landsmanne Philo folgten, diese Stelle schon allein unsicher, weil ja das Rauchfaß zunächst zum Altare gehört und auch sonst nicht bekannt ist, daß ein goldenes Rauchfaß im Allerheiligsten zum Andenken aufbewahrt ward. Indessen versucht man neuerer Zeit die Darstellung des hl. Apostels nicht ohne Wahrscheinlichkeit als sachgemäß zu erweisen. Delitzsch meint (Comment. S. 355), die Absicht des Apostels, warum er das θυμιατήριον zum Hinterzelt geschlagen, liege sogar auf der Hand. Nachdem er nämlich S. 357 erwähnt, daß sehr viele Ausleger nur ein Rauchfaß darunter verstehen (z. B. Villalpandus, de Dieu, Reland, Deyling, Joh. Georg Michaelis, Grotius, Menken, Stuart, Klee, v. Gerlach, Stier, Böhme, Anselm, Theophylakt, Thomas v. Aquin, Lyra), erklärt er zuerst, man müsse darunter den Rauchaltar verstehen, denn das goldene Räucherfaß sei nicht im Allerheiligsten geblieben, sondern in die Gerätheкammer (לִשְׁכַּת הַכֵּלִים) zur Aufbewahrung gekommen, das Zeitwort ἔχουσα bei Paulus V. 4 drücke sohin nur eine Zugehörigkeit, aber keine umschließende Oertlichkeit aus. Dieß sei um so gewisser, als die Thora des goldenen Rauchfasses gar nicht gedenke, daß blos das Ritual des zweiten Tempels unter dem Namen כַּף seiner erwähne; daß die Thora Lev. 16, 12 zwar eines מַחְתָּה gedenke, daß dieses Geräth aber bei den 70 mit πυρεῖον übersetzt werde, und zur Abholung der Feuerkohlen vom Brandopferaltar diente. Es heiße also dieses Becken nicht θυμιατήριον, wenn es auch Photius damit erkläre, am aller-

wenigsten aber werde es χρυσοῦν, golden, genannt. Er meint, die 70 hätten den Rauchaltar deßhalb nicht θυμιατήριον genannt, weil sie den hebr. Ausdruck misbach hakketoreth nicht durch ein einziges griech. Wort bei ihrem Streben nach Wörtlichkeit übertragen konnten. Es sei auch nicht denkbar, daß der Apostel den Rauchaltar habe übergehen können. „Die Nichterwähnung des Rauchopferaltars mache das Undenkbare (!) keineswegs denkbar". Nun sei es aber nicht vorauszusetzen, daß der Verfasser des Hebr.-Briefs in dem crassen Irrthume gewesen sei, den Räucheraltar ins Allerheiligste zu denken, sonst wäre dieß „ein Monstrum von Unwissenheit und Selbstvergessenheit". Er stimme daher mit Tholuk in die Auslegung Bleek's (Friedrich Bleek; Brief an die Hebr. Berl. 1828—1840), der da schreibt: „Der Verfasser betrachtet das Allerheiligste ohne den Vorhang als Symbol des himmlischen Heiligthums, und hatte also ein Interesse, den Rauchopferaltar, dessen Rauchopfer das Symbol der Gebete der Heiligen sind, Apok. 8, 3 zum Allerheiligsten zu rechnen". Delitzsch meint, Philo habe den Leuchter als Bild des Himmels angesehen, den Rauchaltar aber als Symbol des Irdischen, wovon Düfte aufsteigen; er habe also kein Interesse gehabt, den Rauchaltar dem Allerheiligsten zuzuweisen. Dem Apostel aber sei es nahe gelegen, so zu verfahren, weil sowohl das neue wie das alte Test. Isa. 6, 6 von einem himmlischen Altare als dem jenseitigen Gegenbild des irdischen goldenen Altars sprechen, dessen Vorhang Christus zerrissen habe. Zwar könne man nicht sagen, daß der Apostel zu dieser Vorstellung des Altares berechtigt gewesen, weil der Rauchduft nicht rückwärts, sondern vorwärts ins Allerheiligste dringen sollte; denn es habe auch der Fettduft vom äußeren Altar der Lade gegolten, und es habe sich sonst auch die Bedeutung des Tisches auf den bezogen, der zwischen den Cherubim throne und auf die Brode als dankbare Gabe des den 12 Stämmen beschiedenen Segens schauen sollte. Aber ein wichtiger Grund für den Apostel sei der gewesen, daß dieser Altar nach Exod. 30, 16. 40, 5 vor die Bundeslade gestellt werden sollte in die Mitte zwischen Leuchter und Brottisch, daß er am Versöhnungstage wie die Kapporeth besprengt wurde, und daß er ebenso wie von unserem Verfasser (des Briefs a. d. Hebr.) auch I (III) Kön. 6, 22 zum Allerheiligsten gezogen werde, indem er dort „der zum Spruchort gehörige Altar"

אֲשֶׁר לַדְּבִיר הַמְזִבֵּחַ heiße. Zwar halte Thenius diesen Text für eine Irrung, indem es statt לַדְּבִיר heißen sollte לִפְנֵי הַדְּבִיר, aber Keil habe Recht, daß jene Stelle des Königsbuchs und unsre Stelle im Hebräerbriefe sich gegenseitig schützen und erläutern. Denn auch diese lautet hebr. übersetzt: מִזְבַּח זָהָב oder "ל מִזְבַּח הַזָּהָב אֲשֶׁר ל". Kimchi erkläre daher die Stelle bei den Königen so: „Der Verfasser bringt den Räucheraltar in Verbindung mit dem Debhir, obgleich er nicht in diesem, sondern im Hechal war, weil er in Parallele mit dem Eingange des Debhir stand, denn im Hechal stand der Tisch 2 1/2 Elle von der nördlichen, und der Leuchter 2 1/2 Ellen von der südlichen Seitenwand, der Räucheraltar aber stand mitteninne zwischen beiden, ein wenig weiter nach vorn, in Parallele mit dem Eingang des Debhir und wird deßhalb vom Verfasser mit dem Debhir verbunden." Delitzsch meint, der Rauchaltar habe zum Allerheiligen gehört, sei aber im Heiligen gestanden, um täglich von den Priestern bedient werden zu können. Hieße es: ἐν ᾗ χρυσοῦν θυμιατ., so wäre das geradezu irrig; ἔχουσα sei allerdings auch zweideutig, aber der Verfasser hätte sich nicht so mißverständlich ausgedrückt, wenn er den Vorwurf der Unwissenheit befürchtet hätte. Auch Thalhofer (unblut. Opf. S. 137 und 97) sowie Winer (Rauch-Alt.), ohnedieß die gewöhnlichen Commentare zum Hebr.-Briefe (Klee. S. 187. Tholuk, S. 289 und Lomb) besprechen diese althergebrachte Schwierigkeit. Thalhofer meint, „da es mehr als wahrscheinlich sei und durch die jüdische Tradition bestimmt festgehalten würde, daß das Kohlengefäß, welches am Versöhnungstage gebraucht wurde, vom Hohenpriester aus dem Heiligsten entfernt worden sei, so sei das wohl der gelungenste Erklärungsversuch, welcher das griech. Zeitwort ἔχουσα im Sinne des „in Beziehung Stehens, Angehörens" faßt. Der hl. Apostel habe sohin nicht ein Gefäß, das beständig im Allerheiligsten stand, sondern ein solches verstanden, welches ausschließlich für dessen Dienst bestimmt war und in nächster Beziehung zu demselben stand. Allein daß man θυμιατήριον im Sinne eines Gefäßes und sohin nur von einem Rauchfasse verstehen will, welches ein einziges Mal im Allerheiligsten gebraucht wurde und obendrein nach der Tradition wieder herausgenommen ward, um im

folgenden Jahre verwendet zu werden, kann mit Grund nicht behauptet werden. Man hat eben beim Räucheraltar zunächst an den täglichen Rauchopferdienst zu denken; man hat auch unverkennbar die Uebersetzung θυσιαστήριον mit Rauchfaß erst aufgesucht, um die Stelle des erwähnten Briefes annehmbar und begreiflich zu finden; denn jeder Theologe weiß es, daß der Räucheraltar nicht im Debhir stand, sondern im Heiligen. Delitzsch hat indessen keinen ganz gerechten Grund, die erklärende Uebersetzung des Vulgatisten mit thuribulum so höchlich zu tadeln. Es lag die Versuchung zu nahe, weil ja doch θυσιαστήριον diese Uebersetzung durchaus zuläßt und dann auch ein Widerspruch wider die Darstellung des heil. Paulus sich leicht beseitigen läßt. Ist doch diese Uebersetzung noch verständiger, als die Art und Weise, wie andere und zwar selbst Protestanten sich mit Ausflüchten behelfen wollten und ganz nach der lateinischen Uebersetzung die Stelle beurtheilten, wie wenn z. B. Meyer schreibt (Bibeldeutg. S. 7): „Exod. 30, 36 sei von einem anderen als dem täglichen Räucherwerke (V. 35) die Rede, nämlich von einem allerheiligsten, das kalt und von sich selbst riechend im Allerheiligsten, eben in jener, θυμιατήριον genannten Schale gestanden habe und am Versöhnungstage zum hohenpriesterlichen Rauchopfer verwendet worden sei" Lev. 16, 12. Winer neigt sich für seine Person auf Seite derjenigen, welche den Irrthum des unbekannten Verfassers des Hebräerbriefes, der den Räucheraltar im Allerheiligsten wähnte, offen anerkennen und stimmt zu de Wette und Bleek. Denn „wenn Mynster (theol. Stud. 1829. II. S. 342) und Keil (zu I Kön. 6, 22) das Wort θυμιατήριον vom Räucheraltar verstehen wollten, weil dieser in innigster Beziehung zum Allerheiligsten gestanden sei, so müßte man dem Schreiber des Hebräerbriefs die größte Ungeschicktheit im Ausdruck zur Last legen; ἔχουσα müßte ja dann beim Worte θυμιατήριον in einer andren Beziehung aufgefaßt werden, als bei dem Worte Bundeslade, das in gleicher grammatischer Beziehung zu ἔχουσα stehe. Wer könnte nun aber denken, die Bundeslade wäre auch blos in Beziehung zum Allerheiligsten gestanden! War sie nicht vielmehr das Hauptgeräthe darin, an welches sich die Cherubim und die Gesetztafeln sammt dem Throne als Theile anschlossen? Am allerwenigsten kann man jedoch der Stelle die Bedeutung geben, wie Origenes (hom. 9. § 9),

Augustin, Gregorius und andere thun, daß man deßhalb behauptet, der Rauchaltar sei nicht im Heiligen gestanden, sondern im Heiligsten. Schon Clemens v. Alexandrien und Theodoret (zu Levit. Frage 22. S. 202. B. I) widerlegen diese Ansicht; denn nach Exod. 30, 6 sowie Exod. 40, 26 ward und sollte der Rauchaltar „vor den Vorhang" gestellt werden, vor den Vorhang, der vor der Lade des Bundes ist, vor der Kapporeth"; es ist sohin nicht im Mindesten zu zweifeln, daß er nothwendiger Weise im Heiligen stand. Allein das Verfahren des hl. Apostels läßt sich jedenfalls genügend aufklären. Denn 1) wollte der Apostel das Heiligthum nicht winkelgerecht und ausführlich im Einzelnen beschreiben; er sagt ja V. 5. cp. 9, „es ist nicht der Ort, darüber einzeln (κατὰ μέρος) zu reden"; dieß sagt er nachträglich, so daß er hiemit selber seine Ungenauigkeit und nur eine oberflächliche, gelegenheitliche Darstellung ankündigt. In der That machte er auch nur des Unterschieds zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten Erwähnung, damit er deutlich mache, wie in das eine die Priester täglich, in das andere aber der Hohepriester nur einmal im Jahre eintrat. Und seine Ungenauigkeit, die ohnehin durch den brieflichen, also nicht streng kritikmäßigen Charakter seiner Darstellung eine Entschuldigung erhielt, stand 2) dieser Absicht nicht entgegen, mußte dieselbe vielmehr fast begünstigen, weil an dem Tage, wo der Hohepriester das Allerheiligste betrat, das goldene Rauchfaß ins Allerheiligste getragen ward, um daselbst Rauchwerk zu entzünden. Der Apostel beschäftiget sich aber gerade mit dem Dienste des Hohenpriesters an jenem Tage, er macht deßhalb gleich darauf V. 11 u. 12 des Eintritts Christi in das Allerheiligste des Himmels Erwähnung; kein Wunder, daß er auch den Rauchaltar als Theil des Allerheiligsten aufführt, weil in der That für jenen Tag und jenen Sühnungstag das Rauchwerk des Hohenpriesters nicht vor, sondern hinter dem Vorhang, also im Allerheiligsten entzündet ward. Nach Lev. 16, 12 und 13 war es durchaus dasselbe Räucherwerk, welches sonst am Rauchaltare aufstieg, dazumal aber im Allerheiligsten entbrannt wurde. Zwar wird Lev. 16, 13 erwähnt, er habe das Räucherwerk zu entbrennen hinter dem Vorhang, vor dem Spruchthron, um ihn mit Rauch und Dampf zu bedecken und nicht zu sterben, vor dem Anblicke göttlicher Herrlichkeit; auch wird nach der Tradition

berichtet, er habe nicht gerade wie bei dem täglichen Morgen- und Abendopfer, ein halb Pfund, sondern soviel Räucherpulver nehmen müssen, als er zwischen den 3 mittleren Fingern und der Hand habe halten können; dessenungeachtet verweiset uns das Rauchopfer für diesen Fall ins Allerheiligste, zwar nicht der Rauchopferaltar, aber das ihm angehörige Rauchwerk war dann ins Allerheiligste versetzt; es sollte die Bedeckung des Spruchthrons mit Rauch nicht blos eine äußere Ceremonie, sondern auch von einer inneren Bedeutung sein, daß der Hohepriester nämlich mit Rauchwerk auch zu Gott um Gnade flehe; denn offenbar sollte der nachfolgende Sühnakt mit dem Blutsprengen unmittelbar vor und über die Kapporeth durch die Dunkelheit der Rauchwolke unter dem Ausdruck der Ehrfurcht um so geziemender vor sich gehen. Es versinnlichte das Rauchwerk sohin den Ausdruck der Ehrfurcht und das Blutsprengen das Gebet um Gnade und Verzeihung. Darauf will ich 3) kein Gewicht legen, daß der heil. Apostel auch des Gesetzbuches im Allerheiligsten nicht gedenket, und daß Lundius deßhalb den Schluß machet, daß diese Ungenauigkeit mit Rücksicht auf Deut. 31, 24, 25, 26 in Parallele zu der Ungenauigkeit stehe, welche das Fehlen des Räucheraltares im Heiligen ausmacht; der Apostel gedenket ja doch der zehn Gebote d. i. der beiden Tafeln als des Inhaltes der Lade und der Summe aller Gebote; allein darauf ist 4) Bedacht zu nehmen, daß dem Räucheraltare nach dem Buchstaben der Schrift stets eine Stellung vor der Bundeslade, vor der Kapporeth zuerkannt wird und zwar mit Unterschied vom Leuchter und Tisch. Niemals heißt es bei diesen, sie sollen stehen vor dem Vorhang über der Bundeslade vor der Kapporeth, wie es beim Räucheraltar so oft heißt, z. B. Exod. 30, 6. 40, 26; Apok. 9, 13. 8, 3, sondern bei ihnen heißt es einfach, daß sie „ins Zelt des Zeugnisses" Exod. 40, 20 gesetzt werden sollen. Darnach stand der Leuchter seitwärts gegen Mittag und der Tisch seitwärts gegen Norden; aber in gerader Linie zum äußeren Altar und zu der Kapporeth stand der Räucheraltar, „dem Vorhang gegenüber" (Exod. 40, 24). Nach dieser Stellung giebt also der Text der hl. Schrift diesem Altar die nächste Beziehung zum Allerheiligsten. Dieß Verhältniß wird noch mehr dadurch begünstigt, daß der innere Vorhang, welcher nach Exod. 26, 33 so aufgehängt werden soll, „daß er scheide

zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten", den stehenden Namen trägt: „Vorhang der Bedeckung" (פרכת המסך). Wir haben zwar dieses Punktes schon deßhalb gedacht, um die Einheit der beiden Theile des Zeltes zu erweisen, wir müssen aber hier daran wieder erinnern; denn dadurch erscheint die Beziehung des Rauchaltars zum Allerheiligsten in noch größerem Rechte. Dieser Name, den der Vorhang des Heiligen und des Vorhofs nicht trägt, zeigt, daß nicht der Zweck des Scheidens zwischen dem Vorder- und Hinterzelt sein nächster und einziger gewesen, daß vielmehr die Scheidung durch die Bedeckung der Lade erst bedingt war, wie man aus Exod. 40, 3 und 21 dadurch ersieht, daß daselbst das Vorhängen ein Bedecken der Lade genannt wird. Dieß folgt noch deutlicher daraus, daß auch dieser Vorhang beim Transporte zur Umhüllung der Lade diente, während die andren heil. Gefäße andre Decken erhielten. Man könnte zwar versucht werden, näher aus diesem Umstand den Namen „Vorhang der Bedeckung" abzuleiten; allein es wird eben diese Versuchung durch die andren Stellen beseitigt, wo das Aufziehen des Vorhanges ein Bedecken (סכך oder יסך) der Lade heißt. Indem nun der Räucheraltar vorzugsweise der Altar vor dem Vorhang der Lade, vor der Kapporeth heißt, indem dieser Altar beim Sühnfest selbst sein Rauchwerk zum Ersatz des Vorhanges d. i. zur Bedeckung des Spruchthrons stellte, so läßt sich vollkommen entschuldigen, warum Paulus diesen Altar bei einer ungenauen Darstellungsart erst beim Allerheiligsten nachträglich aufführte und ihn als den Uebergang zu diesem voranstellte. Dieses Verfahren „für ein Monstrum von Unwissenheit" zu halten, erscheint darum fast lächerlich, und begreift sich nur im Munde derjenigen, welche 5) vergessen, daß die angeführte Stelle, aus dem Buche der Könige sogar wortgetreu übersetzt, für die Darstellung des heil. Paulus spricht. Fast möchte man den heftigen Tadel daher ableiten, weil man dem Heiligen bisher eine andere als himmlische Beziehung gab und durch die Ausscheidung des Allerheiligsten für die triumphirende Kirche natürlicher Weise sich um ein Beweisstück für diese Auslegung verkürzt sah. Allein was unseren und den biblischen Standpunkt betrifft, so kann die Darstellnng des hl. Paulus 6) darum wenigstens nicht so monströs erscheinen, weil auch das Heilige schon einen Theil des Himmels versinnlichte und die

Süßigkeit des Wohlgeruchs dem ganzen Hause galt. Denn wie der Leuchter, der nur das ganze Heilige durchleuchtete, doch den ganzen Himmel als Stätte des Glückes und Trostes sowie der Erkenntniß bezeichnete, gleichwie der Tisch im Heiligen dadurch, daß 12 Brode aufgestellt waren, den Himmel für alle Auserwählten des Volkes Gottes als Ort der seligsten Gemeinschaft an Gottes Tafel darstellte, ebenso gut gilt diese allgemeine Bedeutung auch vom Rauchaltar. Das Allerheiligste war keineswegs so hermetisch verschlossen, daß nicht der Duft des Rauchwerks auch dorthin dringen konnte; es heißt daher auch bisweilen in der Schrift, daß das ganze Haus des Herrn voll Rauch ward Is. 6, 4. Apok. 15, 8. Durch denselben wurde das ganze Haus des Tempels als ein Ort des göttlichen Lobpreises und der Seligkeit in ihm bezeichnet. War es doch selbst nicht anders mit den Cherubim; denn auch diese Engelsymbole standen, wie auf der Lade, auch an allen Wänden im Tempel sowie an den Vorhängen im Zelte, so daß auch das Heilige als Wohnung der Engel des Herrn anzusehen ist. Wenn es nun auch nicht statthaft wäre, bei einer ausführlichen Darstellung der Hütte so zu verfahren, daß man ein Geräthe ohne nähere Erklärung vom Heiligen ins Allerheiligste versetzte, so ist doch dieß in einem Briefe und dann um so mehr entschuldigbar, wenn beide Theile eine himmlische, gemeinsame Bedeutung haben, ja in dem Falle, wie hier, sogar erklärlich, weil der hl. Apostel selbst sagt, seine Aufgabe sei hier nicht einlässig ins Einzelne, sei also ungenau, wenn er obendrein noch eine Analogie für sein Verfahren aus dem III Kön. für sich hat, und wenn namentlich für den Versöhnungstag, dessen Ritus ihn beschäftigte, das Opfer des Rauchwerkes und das Rauchfaß wirklich bei diesem Falle vom Heiligen einmal ins Allerheiligste versetzt wurde, wenn auch nicht der Altar. Uebersetzt man an fraglicher Stelle mit Rauchfaß, wie so viele mit der Vulgata thun, dann hat der hl. Apostel beim Vorderzelt einfach den Rauchaltar übergangen, um nach seiner Absicht mit dem Rauchwerk am großen Buß-Tage die Leser ins Allerheiligste zu versetzen.